عبد السلام بنعبد العالي

ضد الراهن

دار توبقال للنشر

صدر للمؤلف

الفلسفة السياسية عند الفارابي

دار الطليعة، بيروت، 1979، ط. 1981.2، ط. 1986.3، ط. 1993.4.

الميتافيزيقا، العلم والإيديولوجيا

دار الطليعة، بيروت، 1981، ط. 1993.2.

درس الإبيستمولوجيا

(بالاشتراك مع سالم يفوت) دار توبقال، الدار البيضاء، 1985، ط. 2001.3

أسس الفكر الفلسفي المعاصر

دار توبقال، ط. 2. 2000

ثقافة الأذن وثقافة العين

دار توبقال، 1994

بين-بين

دار توبقال، 1996

في الترجمة

شراع، 1998. ط. 2، دار الطليعة، بيروت، 2001.

ميتولوجيا الواقع

دار توبقال، 1999

الفكر في عصر التقنية

أفريقيا الشرق، 2000

بين الاتصال والانفصال

دار تو بقال 2002

لعقلانية ساخرة

دار توبقال 2004

ترجمات:

الصهيونية واليسار الغربي، عبد الكبير الخطيبي

دار العودة، بيروت، 1980

الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كيليطو

المركز الثقافي العربي، دار التنوير، بيروت/ الدار البيضاء، 1985

الرمز والسلطة، بيير بورديو

دار توبقال، 1985، ط. 1987/2

درس السيميولوجيا، رولان بارط (ترجمة)

دار توبقال، ط. 1985/1، ط. 1986/2، ط 1993/3

جينيالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو

(بالاشتراك مع أ. السطاتي) دار توبقال، 1988

أسئلة الكتابة. م. بلانشو

(بالاشتراك مع ن. بنعبد العالي)، توبقال، 2004

الفلسفة الحديثة، (بالاشتراك مع محمد سبيلا)، دار الأمان، 1991

ط 2 مزيدة ومنقحة، أفريقيا الشرق، 2001.

سلسلة دفاتر فلسفية: (بالاشتراك مع محمد سبيلا). دار توبقال

عبد السلام بنعبد العالي

ضد الرّاهن

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفدير، الدارالبيضاء 20300 -المغرب
الهاتف / الفاكس : 22.67.27.36 (212)
الفاكس : 22.40.40.38 (212)
الموقع : www.toubkal.ma
البريد الالكتروني : contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة

ملتقى

الطبعة الأولى 2005

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

الإيداع القانوني رقم : 2005/2307

ردمك : 7-77-409-9954

1 . تكريسا للانفصال

ترددت كثيراً قبل اقتراح عنوان هذا الكتاب الذي يبدو أنه يضع ما سنتناوله جهة السلب والنفي، إن لم نقل جهة الرفض والعنف. ولعل عنوان هذا التقديم كاف لاستبعاد كل هذه الإيحاءات السلبية. فنحن سنتحدث هنا عن الفلسفة كممارسة للانفصال، أو لنقل إننا سنحاول امتداح مفهوم الانفصال. ومن يمتدح الانفصال يهجو الاتصال بطبيعة الحال. أي يهجو سيكولوجيا الاجترار والتكرار، واجتماعيا الرتابة والروتين، وايديلوجيا الدوكسا وبادئ الرأي، وزمانيا التقليد والماضي الجاثم، وأنطلوجيا التطابق والوحدة.

على هذا النحو تغدو الفلسفة سعيا وراء إحداث الفجوات في ما يبدو متصلا، وخلق الفراغ في ما يبدو ممتلئا، وزرع الشكّ في ما يبدو بدهيا، وبعث روح التحديث في ما يعمل تقليدا، وتوليد البارادوكس في ما يعمل دوكسا.

الفلسفة اذاً مقاومة تعمل في جبهات متعددة، أي تعمل ضد كل ما من شأنه أن يكرس الامتلاء والتطابق والتقليد.

لن نسهل علينا المهمة ونقول إنها بذلك تعمل ضد الايديولوجيا،

باعتبار أن الآلية الإيديولوجية أساسا تقوم على كل هذا، فهي إعادة إنتاج لعلائق الإنتاج، وهي الاسمنت الموحّد للمجتمع، المغلف لتناقضاته، المقنع للاختلافات فيه، الباثّ لنوع من الرأي الذي يكبّل التفكير ويخنق كل روح انتقادي. وحتى إن أبى البعض إلا أن يتشبث بهذا الطرح للمسألة و يردنا إلى إشكالية الفلسفة والايديولوجيا، فلنلتمس منه التوقف من جديد عند مفهوم الايديولوجيا ذاته لأنه يظهر أنه غدا يعمل في عالمنا بغير الطريقة التي كان يعمل بها فيما سبق.

لاشك أن القارئ يخمن أنني أشير هنا إلى الربط الذي يضعه دوبور في **مجتمع الفرجة** بين الفرجة والايديولوجيا، عندما ينتهي إلى القول ب «أن الفرجة هي الايديولوجيا بلا منازع». ليس في إمكاننا أن نفهم هذا الربط، بطبيعة الحال، إن نحن اقتصرنا على المعاني التي أوجزناها قبل قليل عن الآلية الإيديولوجية. ذلك أن هاته الآلية لم تعد اليوم تتمثل لا في قلب الواقع، ولا في تشويهه، ولربما ليس أساسا حتى في تغليف تناقضاته، وإنما أصبحت تتمثل في خلقه. لا نقول إنها تخلق الواقع، وإنما تخلق شيئاً من الواقع، تخلق ما يعمل كواقع Elle crée du réel.

عندما نقول إن الفرجة هي الايديولوجيا بلا منازع، فإننا نشير اذاً إلى أنها فن جعل الواقع مفعول ما يصوّر به و ما يقال عنه. إن المنطق المتحكم هنا منطق غريب يمزج بين الحلم والواقع، ويخلق الواقع الذي يتنبأ به فينبئ عنه. الإيديولوجية هي ما يجعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد الدائم على أنها كذلك. والفرجة انفراج وفوهة وابتعاد. مجتمع الفرجة هو مجتمع يعاش فيه الشيء مبتعداً عن ذاته، مفوضا بديله وصورة عنه. إنها لب لاواقعية المجتمع الواقعي، «لب سريالية الواقع». هو إذاً واقع يفتقد شيئاً من الواقعية، واقع يتلبس الوهم، ويتحول إلى سنيما.

لا عجب إذاً أن تغدو الشاشة اليوم صورة عن الواقع، إن لم تكن هي الواقع ذاته في مباشرته وحيويته وحياته In Live، مع ما يتمخض عن

ذلك من تحول لمفهوم الحدث نفسه حيث تصبح الأحداث الجسام وقائع متنوعة تتكرر وتجترّ، مع ما يتولّد عنها من تهوين للأهوال، مما يجعل الفرد عاجزاً أمامها عن أن يحس الاحساسات التي كان ينبغي أن يحسها، ولا أن يستشعر المشاعر التي كان يلزم أن يستشعرها، ولا أن يرد ردود الأفعال التي كان يتوقع أن يرد بها. فكأن الفرد يفقد حسّ الواقعية، بل حسّ التمييز بين ما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي، ما يمكن أن يقبل، وما لا يمكن، ما ينبغي أن يقال وما لا ينبغي، ما يلزم أن يستنكر، و ما لا يلزم، ما يبعث الألم ومالا يبعث، ما يلهب المشاعر، ومالا ...

إن الإعلام لم يعد اليوم يخبرنا عن الواقع، بل أصبح يصهرنا فيه إن صح التعبير. أصبح **يحشرنا في الراهن ويغرقنا فيه**. أصبح يخبرنا إلى حد التخمة. فعوضا عن أن يجعلنا ندرك الأحداث في بعدها التاريخي ودلالاتها العميقة، صرنا نضيع في جزئياتها، بل إن الأحداث هي التي أصبحت تضيع وتتحلّل وتتفتت. لقد غدا الإعلام أداة لتفتيت الواقع، أداة لإذابة الأحداث وتحليلها الكيماوي وتحويلها إلى مركباتها: تحويل الحروب إلى معارك متفرقة، وتحويل المواقف إلى ردود أفعال متقلبة، و الأفكار إلى انطباعات مترددة، والانقلابات إلى سلسلة من الفتن، و الاحتلال إلى محاولات إصلاح، بل تحويل الخبر ذاته إلى سلسلة من العجالات يكذب اللاحق منها السابق.

قد يؤخذ علينا هذا الانزلاق من الحديث عن دور الفلسفة اليوم، إلى الحديث عن مجتمع الفرجة، إلى الإيديولوجيا إلى الإعلام. إلا أننا نرد بالسؤال: هل يمكننا اليوم أن نتحدث في الفلسفة وعنها، من غير الحديث عن كل هاته الأمور؟ ألا تعمل الايديولوجيا اليوم على غير النحو الذي عملت به لحد الآن؟ ثم، ألا يشكل الإعلام، الإعلام بماهو حرب، والحرب بماهي إعلام Infowar كما كتب فيريليو، ألا يشكل الإعلام غذاءنا اليومي إلى حد أن بإمكاننا أن نتكلم اليوم عن توتاليتارية الإعلام، شريطة

أن نعتبر أن التوتاليتارية هي أيضاً تعمل في عالمنا على غير النحو الذي عملت به ربما لحدّ الآن. فليس وراءها اليوم نازيّ متشنج، ولا شيوعيّ متعصّب، وإنما وراءها الإعلام بما يولده من أفراد فقدوا القدرة على إدراك حقيقة التجربة الواقعية، أفراد لم يعد في إمكانهم أن يستشعروا حقيقة العالم الواقعي، ولا معنى ما يتم فيه، وغدوا عاجزين عن تحديد صحة الخطابات ومعناها، وأصبحوا مستعدين لأن يتقبلوا أيّ خطاب حول العالم، إنهم فقدوا القدرة على التفرقة والتمييز، فقدوا حسّ الانفصال، حسّ الاختلاف، وصاروا يوحّدون ويسوّون بين كل الأمور، يسوون بين الكل، أصبحوا كليانيين.

الفلسفة إذاً، بما هي مواجهة لكل نزعة كليانية هي مواجهة للإعلام، إنها سعي لتجاوز الإعلام كتقنية، ومحاولة لاسترجاع تلك القدرة على التمييز، محاولة لإحياء حس الاختلاف وزرع الانفصال. إن الفلسفة لا يمكن أن تنسج إلا على أرضية يطبعها الانفصال، أو على الأصح إنها هي التي تقيم ذلك الانفصال. لا يعني ذلك أنها ستبنى على زمان متفتت يتكون من آنات متناثرة. وحتى إن كان ولابد أن نحافظ هنا على مفهوم الآن فلا ينبغي أن نحدده التحديد الهندسي من حيث هو نقطة التقاء خطين، وإنما أن نعيّنه فيزيائيا من حيث هو عملية التقاء سلكي تيار كهربائي. الآن شرارة وانفجار. إنه لحظة تصدّع. واللحظة «ليست هي أصغر جزء من الحاضر، بل إنها تفتح الحاضر أو تصدّعه» إن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن. اللحظي «هو ما يقوم ضد الراهن، إنه قرار التاريخ النقدي الذي ينزل على ثقل الماضي وعلى ثقل الحاضر» على حد تعبير نيتشه.

من هنا تغدو الفلسفة مقاومة للماضي الجاثم، مقاومة للتقليد لبعث تراث حيّ. إنها انفصال عن الرؤى التي تسعى أن تكلس التراث عندما تسجنه داخل قوالب جاهزة وتحنّطه بفعل تأويلات نهائية منغلقة على ذاتها.

هذا ما أجمله البعض في مفهوم القطيعة، ومن غير أن نعود من جديد لإحياء الجدال الذي تم حول هاته المسألة، لنكتف هنا بالتساؤل هل تتم القطيعة بشكل كلي، أم أنها حركة لا متناهية تتم في مستوى كل قضية، بل كل مفهوم؟ وهنا لابأس أن ننبه إلى مسألة أساسية وهي أن الطرح التجزيئي لا يعني إحياء لقضايا التراث. ذلك أن قضايا التراث ليست هي قضايانا. ولكن التراث ذاته قضية من قضايانا. إن الأمر لا يتعلق بالحوار مع القدماء، وإنما مع المحدثين بيننا الذين يجرون ويجترون التقليد. فما دام بيننا من يوظف التراث دون أن **ينفصل** عنه، فنحن مضطرون إلى انتقاد موقفه وفضح أولياته. ذلك أن المعاصرة تعني أن يعيش الإنسان عصره. والعصر، على حد تعبير هايدغر، هو علاقة متفجرة للماضي بالمستقبل. فبدلا من أن يكون الماضي موجها للمستقبل، يغدو المستقبل ذاته منيراً للماضي على حد تعبير نيتشه. ولا بأس أن نسوق هنا ما قالته حنة آرندت عن هايدغر من أنه لم يتمكن من أن يكتشف الماضي من جديد إلا لكونه قد تمكن من قطع الحبل الذي يشده إلى التقليد. قطع الحبل كما نعلم، مثل قطع حبل السرة، لايعني انفصالا مطلقا وإنما العملية التي يتم عن طريقها ربط الوليد بأمه من جديد، إنه العملية التي يرتبط بها الوليد بأمه عن طريق الانفصال، إنه العملية التي بها يصبح الفكر فكراً حيا ويتمكن من استنطاق الكنوز الثقافية للماضي. هنا يغدو التحديث شرطاً لكل تأصيل حقيقي. فما كل تعلق بالماضي حوار مع التراث وما كل ماض تراث. ذلك أن الماضي لا يغدو تراثا إلا عندما يورث، وهو لا يورث إلا عندما يُتملك، ولا يُتملك إلا عندما يغدو ذاتا، ولا يغدو ذاتا إلا عندما يصبح آخر.

نحن إذاً أمام ماض لا يمكن إلا أن يصبح حاضراً ولكنه لن يكون كذلك إذا غدا حضوره ثقيلا جاثماً مكبّلا لكل حركة، قاضيا على الزمان. إن الحضور لا يكون كذلك إلا إذا تخلله الزّمان، ولن يتخلله الزمان إلا غدا حركة، ولن يكون حركة إلا إذا كان انفصالا وفراغات وقطيعة.

هذا هو الشكل الممكن للتملك الفعلي للتراث، وهو لا يعني إطلاقا إهمالا أو عدم اكتراث، لكنه لا يعني كذلك ذوبانا في الماضي وإنما زرعا لروح الانفصال وروح التحديث.

ذلك أن الحداثة ليست مجرد وقوف عند، مجرد إثبات للتحولات الكبرى في مختلف المجالات بهدف نقلها واستنساخها، وهي ليست بالأولى حقبة زمنية، إنها ليست فترة تمتد بين تاريخين، وإنما هي عصر. أي علاقة متفجرة للماضي بالمستقبل. فعند كل عصر ينكشف عالم من العوالم، أي تنكشف بالنسبة لإنسان ذلك العالم علاقة جديدة للماضي بالمستقبل. الحداثة إذاً شكل من العلاقة المتوترة مع الراهن، واختيار واع، ونمط من التفكير والإحساس، وطريقة في السلوك والاستجابة تظهر كمهمة ينبغي الاضطلاع بها. إنها وعي بأن الكائن تحول. إنها إثبات للانفصال، ووعي بالحركة المتقطعة للزمن، **إنها اللحظة التي يصبح فيها الانفصال من صميم الوجود ويغدو نسيج الكائن ولحمته**.

إن الحداثة لا تقابل ما قبلها ولا ما بعدها، وإنما تقابل ما ليس إياها، أي تقابل التقليد. وليس التقليد هنا منظومة بعينها من القيم، ليس التقليد أفكارا بعينها وإنما هو موقف، وهو الموقف المضاد للتحديث، أي الموقف الذي يغدو فيه الاتصال لحمة الكائن، ويرتبط فيه طرح القضايا الكبرى بتقصي الاستمرار والدوام، دوام الخصائص التي تميّز، والسمات التي تطبع، والحقائق التي تعتنق، دوام اللغة التي نتكلمها، والعادات التي نألفها، والعبارات التي نلوكها، والآراء التي نتداولها، والعمارة التي نقطنها. معنى ذلك أن التحديث لا يمكن أن يكون إلا حركة دؤوبة تطرح منطق الاتصال هذا موضع تساؤل، وتفسح للتفردات فرصة الظهور، وتجعل من الخصوصية حركة لامتناهية للضم والتباعد، ومن الآخر مجالا مفتوحا للانفصال والالتقاء.

إن التحديث، شأنه شأن التأصيل، لا يتمثل في مفاهيم ومضامين بقدر ما يتمثل في عمليات الانفصال ذاتها. لا يتمثل في الأهداف المرسومة، وإنما في المسالك المقطوعة. ليس التحديث خصائص مستنسخة، وإنما دروبا مقطوعة. وربما كانت عمليات الانفصال التي تحدثنا عنها تتمثل أساسا في قطع تلك الدروب. وعلى ذكر الدروب، لنتذكر قولة صاحب **الدروب التي لا تؤدي إلى مكان** : «عندما يستحث شيء ما الفكر، فإن هذا يتوجه نحوه ويلاحقه، لكن قد يتأتى له أن يتحول وهو في طريقه إليه».

وبعد...

ها نحن نرى أن الضدية ضد الراهن لا تغدو، إن تجاوزنا المفهوم الميتافيزيقي عن الزمان، ضدية موجهة ضد الحاضر (إذ أن الراهن ليس هو الحاضر)، وإنما هي ضدية موجهة نحو الماضي، أو على الأصح نحو الأشكال التي يستعاد بها الماضي قصد فتحها على آفاق جديدة وعدم سجنها ضمن صورة متجمدة منغلقة، تجعل منها تقليدا جامداً ميتا. و هي ضدية موجهة نحو المستقبل لفتح آفاقه المتعددة وعدم سجنه ضمن مخططات وتصاميم رياضية، لكنها أساسا ضدية موجهة نحو الحاضر، نحو الحضور، ليس كنمط للزمان، وإنما كميتافيزيقا وتقنية.

2 ـ في مسألة الهوية ... من جديد !

الحديث عن الهوية هو، أولا وقبل كل شيء، حديث عن المحددات والمميزات والخصائص، حديث عن الروابط والعلائق، عما يوحد ويجمع ويضم، لكنه كذلك حديث عما يفرق ويفصل ويميز. إنه إذن موقعةٌ ورسم على خارطة جغرافية وسياسية، لكنها أيضاً وربما أولا، خارطة ثقافية. الرسم على الخارطة كما نعلم يفترض خطوطا مرجعية، يفترض معالم على ضوئها وبدلالتها ترسم الحدود وتقاس المسافات.

السؤال المباشر الذي يطرح نفسه علينا في البداية هو : هل من معنى لسؤال الهوية اليوم في عالم أصبح يتسم أساسا بغياب الخطوط المرجعية، عالم صاريفرض علينا، بما يتسم به من جدة، إعادة النظر لا في الأجوبة التي نقترحها، وإنما في الأسئلة التي نطرحها.

فحتى وقت غير بعيد كان يبدو لنا من المشروع التساؤل عما يميزنا ويحددنا، عما ومن يطابقنا، ما ومن يخالفنا. كنا نحاول تحديد ذواتنا، فرديا وقوميا داخل عالم محدد المعالم. كنا نبحث عن مكان في رقعة مرسومة مبوبة، رقعة «معقولة». فكان من السهل علينا أن نتخذ مكاننا فيها فكنا شرقَ غربٍ أو جنوبَ شمالٍ أو ثالث اثنين، أما اليوم فإننا نتساءل عن

الحدود في عالم بلا حدود، ونبحث عن مرجعية في فضاء بلا مرجعيات، وعن لون خاص في عالم بلا ألوان ولست أعني فحسب الألوان الجغرافية والتجارية والسياسية، وإنما الألوان الثقافية والفكرية.

إن ما يميز عالم اليوم، أي العالم وقد اكتسحته التقنية هو غياب الاختلاف، أي سيادة التنميط والأحادية، إن الفكر غدا اليوم، ولأول مرة في التاريخ، فكراً كوكبيا كونيا، وهذا ليس لافتراض كونية ميتافيزيقية وفكر شمولي، وإنما للتغير الذي لحق الوجود بفضل اكتساح التقنية فأصاب، تبعا لذلك مفهوم العالم. فما يطبع العالم اليوم هو انتشار مُوحد لنماذج التنمية والمخططات وتطور أدوات التواصل واكتساح الإعلاميات لكل الحقول، وفرض لمفهوم جديد عن الزمنية، إن كل هذا لم يعد يخص منطقة من مناطق العالم دون أخرى. فالكونية لا هوية لها، بل إنها هي التي تحدد اليوم كل هوية. على هذا النحو يغدو الانخراط فيها أو عدم الانخراط ـ ليس وليد قرار إرادي يتخذه فاعل سيكولوجي أو هوية ثقافية، وإنما هو قدر تاريخي يرمي بإنسان اليوم في الكون، وبالفكر في الكونية.

يتعذر علينا، والحالة هاته، أن نميز بين خصوصية تحن إلى العالمية وأخرى تهابها أو ترفضها. بل إن ما دأبنا على التمييز بينه من أصالة ومعاصرة ربما فقد كل معنى، إذ يظهر أن كل أصالة لا يمكنها اليوم أن تكون إلا كيفية من كيفيات المعاصرة. وربما غدا من المتعذر حتى تمييز الأصيل عن غير الأصيل بإطلاق، فكل ما هناك هو كيفيات أصيلة للمساهمة في الكونية والمشاركة في العالمية.

إلا أن أصالة هاته الكيفيات لا تستمد من تجذّر زمني، بل هي كيفيات أصيلة لأنها تسعى نحو خلق شبكات مقاومة تحاول الانفلات من التنميط، أي تسعى نحو خلق الفروق وإثبات الاختلافات.

بيد أن هاته الفروق ليست مجرد تمايزات وتميّزات. ذلك أن الاختلاف ليس مجرد التميز. فبينما يضعنا الاختلاف أمام متخالفين مبعداً

أحدهما عن الآخر، مقربا بينهما في الوقت ذاته، بينما يعرض علينا الاختلاف أشياء يتنوع وجودها ويتباين وقد اجتمعت في الحضور ذاته، فإن التميز يعرضها أمامنا متباعدة منفصلة، في الاختلاف تمتد «الأشياء» في خط أفقي متباينة متصالحة، وفي التميز تنتظم وفق سلم عمودي متمايزة متفاضلة.

الاختلاف ينخر الكائن ذاته ويصدع الهوية، أما التميّز فيتم بين هويات متباعدة، وكيانات منفصلة.

لهذا، فعلى رغم الرواج الكبير لمفهوم الاختلاف في الثقافة العربية المعاصرة، لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن الأمر لا يتعلق، في غالب الأحيان، إلا بمفهوم التميز. فكل ما نسمعه عن «الحق في الاختلاف» و«اختلاف الجنسين»، وعن الاعتراف باختلاف الثقافات والحضارات والأجناس واللغات، لايعدو في الغالب إقرارا بالتمايز والتميز. الاختلافات التي يعج بها الخطاب العربي مجرد تميزات تكون في أحسن الأحوال «اختلافات» أنثروبولوجية، وفي أغلبها «اختلافات» جغرافية، بل عرقية.

أما الاختلاف فهو «مفهوم» أنثلوجي، وليس مجرد مفهوم أنثروبولوجي، وبالأولى جغرافي أو استراتيجي. إنه المفهوم الذي بفضله يتحدد الكائن كزمان وحركة، ويصبح بفضله التعدد «خاصية» الهوية، والانتقال والترحال «سمة» الذات، والانفتاح والتصدع «صفة» الوجود، والانفصال سمة الكائن، وهكذا فالاعتراف بالاختلاف اللغوي، على سبيل المثال، لا يعني التسوية فيما بين اللغات وإلغاء التمايز بينها، ولا يعني بالأولى إحلال لغة مكان ومكانة أخرى، وإنما إعادة النظر في نظرية اللغة بعينها، وفي تحديد اللغة بماهي كذلك، والنظر إلى الازدواجية اللغوية أو التعدد اللغوي كمكونين للغة، ضامنين لحياتها لا كخطر يهدد اللغة ويمسها في كيانها. القول بالاختلاف اللغوي هو الاعتراف بأن اللغة

«بابلية» بالتحديد. قس على هذا قضايا اختلاف كل ما من شأنه أن يحدد الهوية. إن الأمر لا يتعلق بالتسوية والانفصال المطلق، وإنما بتعيين الهوية كحركة لتوليد الفوارق والاختلافات.

يترتب على هذا أن الدعوات الإيديولوجية التي تكتفي بتحديد هوية موهومة لتجعل من كل ماعداها آخر، تتناسى، أولا وقبل شيء، العمل الجبار الذي يكون على الذات أن تقوم به لتجعل من الغير آخر «ها» وتتمثله. وهو تمثل أكثر عسراً وعناء من «التمثل» الطبيعي الذي تقوم به الكائنات النباتية، خصوصا إذا علمنا أنه يجمع بين عمليتي الإدخال والإخراج، التملك والفقدان، التذويت والموضعة في فعل واحد. ذلك أن تملك الغير هو في الوقت ذاته فقدان وخروج وانفتاح، إنه عملية هدم وبناء، تشييد وتقويض، إيجاب وسلب، نفي وإثبات. إنه سعي نحو خلق ما سماه أحد الروائيين الجزائريين مؤخراً L'intranger الغير لايكون آخر تلقائيا، فكما أن الذاتي ينبغي تملكه، وكما أن الهوية يلزم اكتساحها وغزوها فإن الغير لا يغدو آخر إلا إذا حول عن تحديداته المهيمنة. الآخر هو المجال المفتوح لانفصالي اللامتناهي عما عداي والتقائي اللامتناهي معه.

هذا الانفتاح وذلك الانفصال واللاتناهي، كلها مفاهيم تبعد الهوية عن كل تخشب واستقرار وثبات. بل وتنفي عنها الانغلاق والتوحد فترمي بها في تعدد لا متناه.

نلمس هنا مفهوما قلما نجرؤ على طرحه على بساط النقاش الفلسفي عندنا هو مفهوم التعدد. لا نعني هنا التعدد اللغوي وحده، بل التعددية الحزبية والدينية والفكرية وما يقابلها من مفهوم عن الوحدة في جميع مستوياتها.

لقد واكب المد الديموقراطي الذي أخذ يجتاح العالم والدفاع عن حقوق الإنسان حديث كثير في وطننا العربي عن التعددية، وإعلاء كبير

لقيمة التعدد فمقابل الواحدية الحزبية ووحدة اللغة وأحادية الرأي، نودي بتعدد الأحزاب وكثرة الآراء، بل وتعدد اللغات.

إلا أن المثير للانتباه أن معظم الحركات التي قامت لترسي التعددية وتؤسس الديموقراطية وتفتح الأبواب للتحرر، غالبا ما انتهت إلى بث الفوضى وإقامة الرعب ونشر البلبلة.

فهل يعني ذلك أن التعددية ذاتها موسومة بلعنة الشغب والفوضى؟ أم أنها تفترض طريقا ممهدا ومرحلة سابقة؟ وماذا لو كانت هناك أشكال متباينة للتعددية ومعان متعددة لمفهوم التعدد؟!

لا مجال هنا للإجابة عن كل هاته الأسئلة ويكفي أن نقف على الطابع الذي يميز التعدديات التي أشرنا إليها، والتي تنتهي إلى الفوضى الاجتماعية والبلبلة الذهنية. فما يميز هذه التعدديات هو أنها لا تنفصل عن مفهوم الوحدة: إنها تحاول أن تقيم وحدات أخرى إلى جانب الوحدة، فتضيف أحزابا إلى الحزب، وآراء إلى الرأي، ولغات إلى اللغة. لا تروم التعددية هنا خلخلة مفهوم الوحدة، وإنما إقامة وحدات أخرى إلى جانب الوحدة الوحدة القائمة. التعددية بهذا المعنى تعداد، إنها مفهوم حسابي «عددي» يجعل الوحدة كثرة. ومعروف أن توليد العدد في الحساب يقوم على إضافة «وحدة» إلى العدد الذي يتقدمه. ووراء هذا المفهوم عن التعددية تكمن الوحدة وفي النهاية، نكون أمام مفهوم واحد سميناه: تعددا أم وحدة.

لعل هذا ما جعل البعض منا يذهب حتى الدعوة إلى نبذ مفهوم الوحدة ذاته لما اعتراه من شدة الاستعمال الأيديولوجي والإنهاك الفكري، ولما يحمله من شحنة ميتافيزيقية عريقة في القدم. والظاهر أن موقف هؤلاء لا يخلو من صواب، فربما كان مفهوم الوحدة من أكثر المفاهيم توظيفا عندنا سواء في السياسة أو في المعرفة أو في الاجتماع. حتى لكأنه غدا من غير دلالة محددة. وعلى رغم ذلك يبدو أن هاته الدعوة إلى

الرفض المطلق لا تقل ميتافيزيقية عن ميتافيزيقية المفهوم المعني بالأمر. ذلك أننا ينبغي أن نميز، هنا كذلك، بين مفهومين متعارضين متضادين عن الوحدة والتوحيد.

فهناك بالفعل ما يمكن أن ندعوه التوحيد الميتافيزيقي وما يميزه أنه توحيد اختزالي هدفه إرجاع العناصر جميعها إلى عنصر أساس وردها إليه بحيث لا تغدو العناصر الأخرى تفردات تقوم إلى جانبه، وإنما فروعا تصدر عنه. هذا التوحيد هو، في نهاية الأمر، إلغاء للتعدد واختزال له. عن طريقه تؤول العناصر العرقية واللغوية والحزبية والطائفية ... إلى أصل أساس، لا يجمع العناصر الأخرى وإنما يلغيها أو يردها إلى مرتبة ثانية ورتبة تالية وموقع ثانوي.

لكن هذا النوع من التوحيد لا يمكن أن يلغى لوحده، فهو صلب صلابة الميتافيزيقا. ولا يكفي النداء بإلغائه كي يزول. وهو لا يقهر إلا بتفكيكه ومقابلته بموقف مخالف عن الوحدة. ذلك الموقف الذي لا يختزل العناصر الأخرى، وإنما يترك لكل عنصر نصيبه من التميز ويتيح للعناصر جميعها حرية الحركة. هاهنا لا يتعارض التوحيد مع التعدد، وإنما يضمه ويحتضنه. ورغم ذلك فليست علاقة الوحدة بالتعدد كعلاقة الكل بالأجزاء، أو المجموع بمكوناته، وإنما كعلاقة الهوية بالاختلاف. فالاختلاف كما قلنا، لا يكتفي بأن يقر بتبعثر الكائنات وتمايزها وتشتتها وإنما يجر بعضها نحو الآخر، فيوحد بينها بفعل ذلك التباعد ذاته.

تتميز هذه الوحدة الثانية عن الأولى مثلما تتميز الهوية عن التطابق. فالهوية ليست هي التطابق لأنها ترعى الاختلاف وتترك للتفردات نصيبها في الوجود، بل إنها لا تقدم نفسها إلا كحركة لا متناهية للضم والتباعد. أما التطابق فلا يكتفي بأن يضم كل التفردات في كل موحد، بل يلغي أغلبها ويقضي عليه في سبيل إعلاء عنصر على حساب العناصر الأخرى. فالوحدة الثانية وحدة تعددية، أما الأولى فهي اختزالية

لا تقوم بعمليات جمع وضم، وإنما بعمليات قسمة واختزال.

على هذا النحو فإن إنسان التعددية ليس هو الذي يحمل عدة جوازات ويتكلم عدة لغات وإنما هو ذلك الكائن السندبادي الذي «يوجد» بين لغات وثقافات. إنه الإنسان الذي ينسج شبكات مقاومة تعلنها حربا شعواء على التنميط والأحادية.

هاته الشبكات هي النسيج الذي يمكن للمثقف اليوم أن ينصهر فيه شريطة ألا تفهم المقاومة هنا صراعا بين قوى مضادة، وألا يفهم الفكر كتعبير عن تلك القوى المضادة وألا تدرك المقاومة انضواء للفكر وانخراطا له لمصلحة تلك القوى.

لا تكون مهمة المثقف هنا خدمة أيديولوجية بعينها، ولا تكريس قيم معينة، ولا الدخول في صراع مع قوى «خارجية»، وإنما تحرير قوى الحياة، والسماح لحياة قوية بالتفتح. لا تنصب المقاومات هنا نفسها قوة «تقف» إلى جانب الخير، فتعلنها حربا على «قوى الشر»، وإنما تتشابك في علاقة مع ذاتها. هنا يأخذ الفكر معناه الاشتقاقي كانعكاس ومراجعة للذات، وتغدو نقط ارتكاز المقاومة «باطنية»، فلا يعود الفكر «تعبيراً» عن قيم خارجة عنه، ولا التزاما بإديلوجية، ولا تطبيقا لنظرية، ولا نضالا في خدمة المؤسسة. لا ثابت هنا يتخشب وينمط ويتوحد فينجو من المقاومة. كل ماهناك أشكال متفردة لقمع قوى الحياة ومحاصرتها وتضييق الخناق عليها، فأشكال ملائمة للمقاومة وتحرير قوى الحياة.

بناء على ذلك فلا تتحدد المقاومات بلونها و«مضمونها» وهويتها، بقدر ما تتعين بما تقوم به. إنها لا يمكن أن تعرّف إلا إجرائيا واستراتيجيا، وهي مثل دروب هايدغر، تتعين بالمسار الذي تخطه، لذا فهي لا يمكن أن تتشابك في مواقف ومدارس واتجاهات ومذاهب وتيارات، كل مافي إمكانها هو أن تشكل «شبكات» هي بالضبط شبكات مقاومة النمطية لإبداع هوية ما تفتأ تتجدد.

3 ـ في الحوار بين الثقافات والصراع بينها

ليس في نيتنا أن نعود بدورنا إلى ذلك الجدال الطويل الذي خلفه ظهور مؤلف هانتينغتون، لا لأن المقام لا يسمح بذلك فحسب، وإنما اعتقادا منا أن قيمة ما سمي ب «نظرية» صراع الحضارات لا تكمن في مضمونها أو في المفاهيم التي تقوم عليها، وليس أيضا في شكلها ودعامتها المنطقية، وإنما أساسا في كونها جاءت في وقت كان فيه العالم في أمسّ الحاجة إلى أوهام جديدة، وكونها تدين بقوتها الإقناعية لنفوذ المكان الذي ظهرت فيه. لذا سرعان ما تلقفتها الأفواه والأقلام. وأنهكتها الندوات والجدالات فغدت «مفتاحا» لفهم العصر، بل و«تفسيراً» لكل الأحداث المتأخرة. بل إننا نستطيع أن نقول إن الاجترار الإعلامي قد حولها إلى رأي عام وبادئ رأي كوني.

من أجل ذلك ربما ليس هناك من مبرر لخوض نقاش فلسفي حولها. وربما كانت أحسن وسيلة لنقدها في نظرنا ليس الخوض في جدالات عقيمة حول تحديد المفاهيم التي ارتكزت عليها، ولا محاولة إثبات فسادها المنطقي، أو تهافتها الفلسفي، وإنما فضح آليات عملها.

لا يعني هذا مطلقا نفي مفعول هاته «النظرية» وإنما التأكيد على أن

قيمتها تكمن أساسا في كونها وفرت دعامة نظرية، وأمدت من كانوا بحاجة إلى نظرية لتبرير أفعالهم. ذلك أن هاته «النظرية» لم تكن تستهدف الوقوف عند حركة التاريخ بقدر ما كانت ترمي إلى صنعه ورصد آفاقه والمساهمة في خلق ممكناته. فهي تدخل ضمن آليات جديدة أخذت تطبع عالمنا المعاصر لا هي بالآليات المنطقية ولا بالآليات الإديولوجية، مع ما يفترض فيها من تشويه وقلب، وإنما هي آليات تجعل الأشياء حقيقة بمجرد التأكيد على أنها كذلك. إنها آليات تجعل «الواقع» مفعولا لما يقال عنه، وهي الآليات نفسها التي تتحكم اليوم في الإشهار والإعلام واستطلاع الرأي.

وعلى رغم ذلك، فلا يعفينا عدم التوقف عند فحوى «نظرية» صراع الحضارات من الوقوف عند النتائج التي تمخضت عنها وعن الجدال حولها. وما يستوقفنا بهذا الصدد نتيجتان تبلورتا عن هذا المخاض الفكري. أولاهما أن الجدال حول هاته المسألة طرح أمامنا خيارين منفصلين لا ثالث بينهما: إما التسليم بصراع الثقافات، أو القول بالحوار بينها. وهكذا طرح الحوار مقابلا للصراع وبديلا عنه.

- النتيجة الثانية هي أن الصراع أو الحوار طرح بين معسكرين ثقافيين اثنين، مهما اختلفت الأسماء التي أعطيت لهما سواء أكانت التقابل بين الإسلام والغرب، أو معسكر الشر مقابل معسكر الخير.

سنحاول مساءلة هاتين النتيجتين. ولنبدأ بالثنائي صراع/ حوار كي نتساءل: ألا يتلبس دوما أحدهما الآخر؟ هل الحوار هو المقابل الممكن للصراع؟

لقد تعودنا القول بأن الحوار طريق سلمي يبدأ بعد أن تهدأ الحروب وتسكت المدافع، وأنه لا ينطوي على علائق قوة، وإنما يخفي سوء تفاهم من شأن تبادل الحجج أن يرفعه. فمقابل اللامعقول الذي يطبع الحروب فإن الحوار يتحكم فيه منطق العقل. ويكفي إبداء حسن النية اللازم

والتحلي بخصال الصدق واحترام رأي الآخر كي يرفع سوء التفاهم ويتوصل الطرفان المتكافئان إلى الاتفاق والوفاق والوئام.

لعل ما يتناساه هذا الموقف هو أن أداة الحوار التي هي اللغة هي مرتع تناحر القوى، وميدان مفعولات السلطات. اللغة عش الاختلاف ومجال علائق القوة. فأن تطلق الأسماء، كما يقول نيتشه «هو أن تكون سيدا». استراتيجية التسمية هي استراتيجية هيمنة وتسلط، وتاريخ الأشياء هو تاريخ أسماء، وتاريخ الأسماء هو تتابع القوى المستحوذة التي تعطي المعاني وتحدد القيم. ذلك أن اسم الشيء ومعناه هو القوة التي تستحوذ عليه وتتملكه، فالكلمات «هي كميات من القوة في علاقة توتر» ولا يمكن للحوار الذي يوظفها ويستثمرها إلا أن يجسد علائق القوة ومرامي الهيمنة.

لا يتحدد الحوار إذن بآليات منطقية ودوافع أخلاقية تتوقف على نزاهة المحاور وصدقه وعدم تناقضه ووفائه لما تعهد به، إنه صراع مقنّع لتعيين من يحدد المعاني ويطرح الإشكالات ويعرف المفاهيم ويعين الحقائق. إنه حرب على مستوى الكلمة. ولا داعي هنا للإكثار من الأمثلة على ما نقوله، ويكفي أن نتذكر سوء التفاهم العميق الذي طبع، ومازال يطبع، مختلف اللقاءات التي تمت على مختلف المستويات، لتحديد مفهوم الإرهاب، وتعيين الفعل أو الأفعال التي يمكن أن تسمى إرهابا.

هذا المثال يسمح لنا بالانتقال إلى النقطة الثانية التي أشرنا إليها وهي تتعلق بأطراف الحوار أو طرفي الصراع.

لقد حددت أطراف الصراع من طرف البعض وفق تقسيمات حضارية، أو تحديدات جيوسياسية اتخذت أسماء ذات حمولة أسطورية في بعض الأحيان. والغريب أن هاته التقسيمات المانوية تأتينا ممّن يضعون أنفسهم جهة ثقافة الحداثة والعقلنة والتنوير، إلا أننا سرعان ما نتبين أنهم يصدرون في تحليلاتهم عن أوليات لا تقل أصولية عما ينعتونه هم

بالأصوليات. هذا فضلا عن كونهم يستخدمون آليات إيديولوجية لإذكاء مشاعر التفوق وممارسة أدوار الهداية وتغويل الآخر باعتباره حاملا للعنف مسكونا بالإرهاب. كل ذلك في إطار نظرية استعلائية تعتبر الثقافات الأخرى ثقافات تهدد القيم الكونية التي تزعم الثقافة الغربية أنها هي الحامل لها.

إلا أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذا النوع من الفصل الحضاري والجغرافي والثقافي غدا اليوم من قبيل المتعذرات. ذلك أننا أصبحنا اليوم عاجزين عن رسم الحدود في عالم بلا حدود، والبحث عن مرجعيات في فضاء بلا مرجعيات، وعن ألوان خاصة في عالم بلا آلوان، بلا ألوان جغرافية وتجارية وسياسية، ولكن أيضا بلا ألوان ثقافية.

إن ما يميز عالم اليوم، أي العالم وقد اكتسحته التقنية والإعلام هو غياب الاختلاف. أي سيادة التبسيط والأحادية والتنميط الثقافي على الخصوص، كتب كونديرا: «تعمل وسائل الإعلام في خدمة توحيد تاريخ الكرة الأرضية، فهي تضخم وتوجه عملية التقليص، إنها توزع في العالم كله نفس التبسيطات والصيغ الجاهزة التي يمكن أن يقبلها مجموع البشرية. ولا يهم أن تعلن مختلف المصالح السياسية عن ذاتها في مختلف وسائلها، فوراء هذا الاختلاف السطحي تسود روح مشتركة. يكفي تصفح الأسبوعيات السياسية الأمريكية والأوروبية، سواء أسبوعيات اليسار أو أسبوعيات اليمين، من التايم إلى شبيجل: فهي تملك جميعا ذات الرؤية عن الحياة، رؤية تنعكس من خلال السلم الذي تنتظم المواد المنشورة فيها بموجبه، في ذات الأبواب، في ذات الصيغ الصحفية، ذات المفردات، ذات الأسلوب، ذات الأذواق الفنية، وفي نفس مراتبية ما تجده هاما أو ماتجده عديم الأهمية. هذه الروح المشتركة هي روح عصرنا».

لقد أصبحنا ننهل من ثقافة جارية نحو التوحيد: نتغذى الغذاء ذاته، ونرى الصورة عينها، وننفعل الانفعال نفسه. أصبحنا موحدي

المظاهر والأذواق والإحساسات والانفعالات. ولا يمكن أن نستثني جهة أو بلداً يكون موجها للعبة متحكما فيها، واعيا بخفاياها، حائكا لخيوطها. فكلنا في النمطية الثقافية سواء.

ليس الصراع اليوم إذاً بين معسكرات سياسية ولا بين مناطق جغرافية، وبالأولى ليس بين آلهة الخير وشياطين الشر، إنه ليس حتى صراعا بين داخل وخارج، وإنما بين ثقافتين تتجسدان في الموطن الواحد، بل وعند الفرد الواحد، هما ثقافة الحداثة وثقافة التقليد. ذلك أن مواجهة الآخر غدت اليوم أيضاً مواجهة مع الذات، لأن مظاهر الحداثة تتخذ اليوم طابعا عضويا وتهاجم التقليد في عقر داره.

إضافة إلى ذلك فإن طرفي الصراع - الحوار لا يشكلان اليوم طرفين قارين ساكنين جاهزين ويدخلان فيما بعد في مواجهة بينهما. ذلك أن ثقافة الحداثة هي انسلاخ دائم عن ثقافة التقليد. إنها حركة انفصال دائبة نحو خلق شبكات مقاومة تحاول الانفلات من التنميط وتسعى نحو خلق الفروق وإحداث الاختلافات.

ولا يمكن لهذه الشبكات أن تنصب من نفسها قوة «تقف» إلى جانب الخير فتعلنها حربا على قوى الشر، وإنما تتشابك في علاقة مع ذاتها. لذا فإن نقاط ارتكازها تغدو «باطنية» افتراضا بأن كل ثقافة هي وعي ولاوعي، حداثة وتقليد، نمطية وانفلات عنها.

تتشابك في الحوار - الصراع إذن عوامل متداخلة، ويمتزج فيه اللاعقلاني بالعقلاني، والماضي بالحاضر والوعي باللاوعي، والذاتي بالموضوعي، والباطني بالبراني، وكل ذلك من أجل نسج خارج جديد، وإبداع ثقافة ما تفتأ تتجدد.

وبعد،

لم يكن في إمكاننا أمام المسألة المطروحة إلا أن نسلك هذا النهج

الفرضي ـ الاستنباطي الذي يسعى لإثبات فساد المذهب بالتشويش على النتائج التي تتمخض عنه، قاصدين بذلك لا بيان تهافته فحسب، بل ربما حتى عدم أهمية طرحه Non pertinence، منبهين إلى أن الكيفية التي يطرح بها تدخل في إطار التنميط الثقافي الذي أشرنا إليه والذي ما يفتأ يشغلنا بقضايا يتحدث عنها الجميع شرقا وغربا دون أن تكون هي أم القضايا ولا عيون المسائل.

4. الثقافة العربية في مرآة الآخر

ماهي العلاقة التي تربط الثقافة العربية المعاصرة بآخرها؟ تيسيراً للجواب عن هذا السؤال الذي يسمح لنفسه بأن يتحدث عن الثقافة العربية وعن آخرها، وعن العلاقة بينها، بصيغة المفرد. لنقم برصد تاريخي. ولنتوقف عند لحظة زمنية أخرى، لحظة حضارية أخرى. ولنتساءل عن العلاقة التي ربطت الثقافة العربية قديما بغيرها من الثقافات، ولنستأنس في الإجابة عن هذا السؤال الثاني بنصين أساسيين، أحدهما مأخوذ من المناظرة المشهورة التي نقلها أبو حيان التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة والتي جرت بين المنطقي متى بن يونس والنحوي أبي سعيد السيرافي، والآخر مأخوذ من شذرات لف شليجل.

نقرأ من المناظرة : «قال السيرافي : أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لاتفي بها؟ وقد عفت منذ زمن طويل، وباد أهلها وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها، على أنك تنقل من السريانية فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟

قال متى : يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأخلصت الحقائق.

قال أبو سعيد : إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت ... وإن كان هذا لا يكون، وليس هو في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني فكأنك تقول : لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه.

قال متى : لا، ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه ... وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر وانتشر ما انتشر وفشا ما فشا ونشأ ما نشأ من أنواع العلم وأصناف الصنائع، ولم نجد هذا لغيرهم.

قال أبو سعيد : أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبثوت في العالم بين جميع من في العالم[1].

يطرح هذا النص مجمل القضايا التي عاشتها الثقافة العربية الكلاسيكية في تعاملها مع غيرها من الثقافات، وخصوصا الثقافة اليونانية، فهو يبرز الأهمية التي لعبتها اللغة في التواصل مع الآخر والدور الذي لعبته الترجمة في ذلك، وما تمخض عن تعدد الوسائط اللغوية. كما يظهر تشككا في جدوى التفتح على ثقافة بعينها، وتخوفا من الوقوع في أحضانها والتعصب لها ويدعو إلى النهل من معين جميع الثقافات المبثوثة في العالم.

قبل أن نتوقف عند تفصيل هاته القضايا والتساؤل عما إذا كنا نحياها نحن على هذا النحو، لنقرأ النص الثاني الذي اقترحه عليكم مقتبسا من شذرات لـ. ف. شليجل يقول : «يتسم العرب بطبع مجادل إلى أبعد الحدود. فهم. من بين الأمم جميعها. أكثر الأمم قدرة على النفي

1) التوحيدي (أبو حيان) **الإمتاع والمؤانسة**. أحمد أمين وآخرون، المكتبة المصرية، بيروت، 1953، ص116.

والإتلاف . ما يميز فلسفتهم في روحها هو ولعلهم المرضي بإتلاف الأصول والقضاء عليها بمجرد أن تتم الترجمة»[2] .

لا يهمنا هنا بطبيعة الحال، الوقوف عند هذا النص في محتواه الايديولوجي، ولنكتف بالتساؤل عما إذا كانت النتائج التي تتمخض عما يثبته تفصح عن العلاقة الفعلية التي ربطت الثقافة العربية الكلاسيكية بالثقافات التي تعاملت معها؟

لتحديد تلك النتائج لنتساءل في البداية عما يعنيه شليجل بإتلاف الأصول . أو كما يقول هو «إتلافها والإلقاء بها جانبا»؟ إنه يعني أن الثقافة العربية الكلاسيكية كانت تتعامل من موقع قوة مع غيرها من الثقافات كانت عندما تنتقل الأصل إلى لغتها وتتمثله في ثقافتها . كانت تؤقلمه وتضمنه إليها . كانت ترضخه وتقضي على عنصر الغرابة فيه فتبتلعه وتدخله في دائرة الأنا شعورا منها أنه لم يعد آخر، لذا فسرعان ما تنفيه وتعمل على إتلافه والاستغناء عنه كأصل بعد أن «ترقى» به إلى لغتها .

في إطار علاقة القوة هاته، والتي يقهر فيها كل اختلاف، نفهم أن تولد الترجمة مكتملة منذ الوهلة الأولى، كما نفهم ألا يتم التفاعل إلا من جانب واحد، وألا يتم نقل النصوص إلا نحو العربية وليس العكس .

هذا ما يؤكده الجاحظ في نص مشهور من كتاب الحيوان حيث يقول : «وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونانية وحولت آداب الفرس . فبعضها ازداد حسنا وبعضها ما انتقص شيئاً . ولو حولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعانيهم وفطنهم وحكمهم»[3] .

Schlegel (F), F229 in l'absolu littéraire, Seuil, 1978 p 131. (2

3) الجاحظ (أبو عثمان)، الحيوان الجزء1، تحقيق ع، السلام هارون ط 3 بيروت 1969 ص ص 75-79 .

المعنى الأساس لهذا النص. ليس كون الشعر لا يترجم كما قيل مراراً وإنما أن العجم ليسوا في حاجة إلى أن تنقل إليهم النصوص العربية، ويقول الجاحظ حكمة العرب، إن النص العربي ليس في حاجة إلى أن ينقل، على عكس الحكم اليونانية وكتب الهند وآداب الفرس التي ترتقي وتزداد حسنا، أو على الأقل لا تفقد شيئاً عندما تنقل إلى لغة الثقافة، أي لغة الضاد.

إن الجاحظ يضع مسألة التفاعل الثقافي ضمن علائق القوة التي تربط الثقافة العربية بغيرها من الثقافات. وهذا يتجلى أساسا في عملية النقل التي يتم عن طريقها التثاقف، أي الترجمة. فهذه العملية تكون ذات مفعول إيجابي، أو على الأقل مفعول محايد عندما تتم في اتجاه لغة الثقافة، أي اللغة العربية، وهي لا تكون ذات مفعول، أو ذات جدوى في الاتجاه الآخر.

ذلك أن الثقافة الكلاسيكية كانت تعتبر أن لغة الثقافة هي العربية. لذا فإن القدماء، الذين كان حملة العلم فيهم «أكثرهم العجم» و«إن كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته» كما قال ابن خلدون ـ إن القدماء كانوا يشعرون أنهم لم يكونوا يخاطبون إلا قراء يتقنون العربية، وأنهم بالتالي، عندما ينقلون النص إلى هذه اللغة، فإنهم «يرتقون» به إلى لغة الثقافة. لا عجب إذن أن يصبح النص في العربية هو النص، وأن تتم عملية الإتلاف التي تحدث عنها شليجيل، ولا غرابة أن تعتمد الترجمات العربية فيما بعد كنصوص أصلية، كأصول، ويكفي، مثالا على ذلك، أن نذكر بأن الترجمة العربية لـ كليلة ودمنة، هي التي ستعتمد كأصل عند ترجمة الكتاب إلى اللاتينية والإنجليزية والفرنسية، بل حتى إلى الفارسية الحديثة كما يؤكد أحد الدارسين[4].

لسنا في حاجة إلى برهان طويل كي نؤكد أن علاقة القوة التي تربط

4) الجابري (م. ع) **العقل الأخلاقي العربي** و المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، 2001 ص 172.

الثقافة العربية الآن مع غيرها من الثقافات، وتربط اللغة العربية بالنصوص التي تتعامل معها علاقة مخالفة لهذه، إن لم نقل مناقضة، بل إن لم نقل مقلوبة. فنحن لا نشعر أننا نرقى بالنص عندما ننقله إلى العربية ونزيده جمالا كما قال الجاحظ، بل إننا نحس، على العكس من ذلك، إننا نرقى بالنصوص العربية عندما نترجمها. إننا نشعر أننا نرتقي عندما نترجم، نلمس ذلك في ظاهرة أخذت تنتشر في ثقافتنا العربية، وكانت قد عرفتها الثقافة الروسية في القرن التاسع عشر، وهي لجوء بعض كتابنا إلى الكتابة أولا بغير اللغة العربية. كي يعملوا، وفي غالب الأحيان ليعملوا هم أنفسهم على نقلها إلى لغة الضاد. هنا يغدو المرور عبر لغة الآخر هو الطريق المضمون، الطريق الموصل، الطريق المشرف لبلوغ القارئ العربي. لكي يتلقى القارئ العربي. النص يحسن، بل ينبغي أن يصله مترجما، ينبغي أن ينقل إليه عبر لغة أخرى، معنى ذلك أن المعني بالنص، حتى عندما يكتب بلغة أجنبية هو دوما القارئ العربي فكأن المثقف العربي اليوم لا يتكلم لغته إلا عبر لغة أخرى، لا يعترف بذاته إلا إذا اعترف به الآخر.

مقابل علاقة القوة التي أثبتناها مقدما نتبين هنا أن الثقافة العربية اليوم لم تعد تدرك ذاتها، ليس فقط إلا عبر آخر، وإنما عن طريق الإدراك الذي للآخر، لها إنها لا تدرك ذاتها إلا في مرآة الآخر، فهي إذن لا تعيش التثاقف كحركة تأليف ونشر، كتفاعل فكري، وإنما كأسلوب عيش ونمط وجود، وهي لا تعيشه كتفاعل وتثاقف، وإنما كانفعال وإثّقاف.

لعل ذلك هو ما يجعلنا لا نقرأ إنتاجنا الفكري اليوم إلا مقارنين موازين مترجمين. وتجد القارئ عندنا سرعان ما يربط النص العربي، بصفة مباشرة أو غير مباشرة بنص آخر. أو لنقل بالأولى، والمبالغة مقصودة، إنه لا يطلع على النص العربي إلا بعد أن يربطه بنص آخر، إلا ليبحث فيه عن النص الآخر، لا يقرأ **حي به يقظان** إلا بحثا عن روبنسون كروزوبي، ولا **المقدمة** إلا بحثا عن أ. كونت، ولا **اللزوميات إلا** لربطها

بشوبنهاور. ولا **المنقذ** إلا بحثا عن ديكارت، ولا **التهافت** إلا بحثا عن هيوم وكنط، ولا **رسالة الغفران** إلا تقصيا لدانتي.

هانحن كذلك ننسى «أن علم العالم مبثوث في العالم بين جميع من في العالم»، إلا أن وضعيتنا مغايرة، وعلائق القوة التي تربط ثقافتنا بغيرها مخالفة، وهي لا تسمح بطبيعة الحال، لا بالتعامل المنتج، والترجمة الاستثمارية للنصوص الأجنبية فحسب، بل إنها تحول دون التعامل المنتج، التعامل المبدع حتى مع النصوص العربية ذاتها. إن المرور إلى الذات عبر الصورة التي يعكسها الآخر يحجب الآخر ويحجب الذات معا، هذا النوع من التفاعل الثقافي. من التثاقف يسيء أيضاً إلى ما يمكن أن نسميه التثاقف الذاتي : L'auto-acculturation.

لا يمكننا والحالة هاته أن نؤسس لتثاقف فعلي يخرج الثقافة العربية من حالة الإثقاف التي هي عليه، إلا إذا حاولنا أن نقلب علائق القوة التي تربطنا بغيرنا، وهذا لن يتم إلا بتملك فعلي لثقافته، أي بتكسير مرآتها أولا. ذلك أن التملك في الميدان الثقافي لا يعني الملكية، لا يعني الاعتناق والتقمص والاقتراب، وإنما الابتعاد والتحرر وخلق المسافات وإنتاج الأسئلة، وخلق الانفصال.

وهذا يعني أننا لا يمكننا أن نؤسس لثقافة عربية مغايرة إلا بتوليد الآخر كآخر، ولكن أيضا بالتحرر من الرغبة في التحول إلى أصل، والتخلي عن افتراض أي مفهوم مطلق عن الخصوصية في الميدان الثقافي. ذلك أن المتاح اليوم لأية ثقافة ليس خصوصية مميزة ومميزة، وإنما كيفيات خاصة وطرق نوعية للمساهمة في الثقافة الكونية والانخراط في المعاصرة وإقامة ثقافة حوارية تستثمر الأصول وتعيد إنتاجها فتنعش الفكر وتشق له دروبا أخرى وتفتح له آفاقا مغايرة.

5 . ثقافة الكتاب وثقافة الشاشة

ربما تساءل البعض عما إذا كان التقابل الذي يطرحه هذا العنوان مجرد تقابل شكلي مؤكدا أننا أمام الثقافة نفسها، والقيم ذاتها والمعاني عينها مع اختلاف لا يعدو أدوات النقل ووسائل البث والنشر والتبليغ؟

إلا أننا ينبغي أن نلاحظ بداية أنه حتى إن كان الأمر لا يتجاوز ذلك، ولا يعني إلا كيفية التبليغ وأدوات النقل، فإن له وقعا على المضمون ذاته وعلى قيم الثقافة ومعانيها. ذلك أن حامل المعاني وشكل الثقافة لابد أن يؤثرا في مضمونها. هذا إن لم يكونا هما ذاتهما مضمونين. وهذه المسألة أثيرت من قبل حتى فيما يتعلق بالكتاب نفسه. ونعلم أن نقادنا القدماء قد سبق لهم أن أثاروا قضية حامل المعنى وعلاقته بالدلالة. فلاحظوا أن النص يختلف معناه باختلاف الحامل الذي يكتب عليه. إن الحامل المادي ليس مسألة شكلية ولا أمرا عرضيا. يرى الجاحظ أن النص لا يلقى الاستجابة نفسها إذا كان مكتوبا على قطعة جلد أو على دفاتر القطني. الورق هش لا يحفظ النص ولا يصونه، أما الجلد فهو يصبر على «الحك» والتغير. هناك بطبيعة الحال حوامل للنص «أبقى على تقليب الأيدي» وأكثر صلابة وتحديا للزمن كالحجر والنحاس. ثم هناك حوامل عابرة سيارة تظهر لتزول وتختفي مثل الصحف اليومية، وأخرى أقل

سرعة في الاختفاء مثل الأسبوعيات والشهريات والفصليات والحوليات إلى أن نصل إلى الكتب التي يبدو أنها تظهر لتبقى.

إلا أن الحامل لا ينحصر فحسب في «أرضية» النص، وإنما يطال مادته وأدوات نسخه. يتحدث بارط مثلا عما يدعوه بروتوكول الكتابة، وهو يحكي عن علاقة الوسواس التي تشده إلى أقلام بعينها، وتلك التي تربطه بأنواع الحبر وأدوات الكتابة، كما يشير إلى علاقته بآلة الكتابة وما يتولد عن استعمالها من أثر على النص وطريقة كتابته التي تتنافى مع التحوير والخدش والإضافة والحذف والتنقيح.

ليست المعاني إذن أرواحا طاهرة، وإنما هي تسكن مادية الكتابة وتتقمص جسدها وتتغذى من حبرها ودمها، وتتنقل على ظهرها، وتقطن أرضيتها وتحمل لباسها.

أن يرتوي المعنى حبرا وأن يلبس كتابة يحمل اسما بعينه، ليس هو أن يظهر صورةً على شاشة صغيرة، والاختلاف ليس هو الاختلاف بين الحبر والذبذبات الصوتية والموجات الضوئية. إنه اختلاف بين ثقافتين بل بين رؤيتين للعالم أو على الأصح بين عالمين متباينين.

ذلك أن الثورة الإعلامية هي الآن بصدد إرساء عالم مغاير وبالتالي علاقة جديدة للإنسان بذلك العالم. وليست غايتنا هنا أن نجيب عن سؤال طالما تردد على مسامعنا، ليس مرمانا أن نتساءل ما إذا كانت الشاشة تلغي الكتاب أو، كما يقول البعض، ما إذا كان النص الإلكتروني يلغي النص الورقي؟ ذلك أن المسألة الأساسية في نظرنا ليس هو أن نعرف ما إذا كانت الكهرباء تلغي الشموع، وما إذا كانت آلة الكتابة تلغي الأقلام، وإنما أن نتساءل ماهي القيم الجديدة التي كرسها ظهور الكهرباء في القرن الماضي، وما هي التحولات الكبرى التي تعرفها مفهوماتنا الأساسية نتيجة اكتساح الصورة؟

إن الطفرة الإعلامية تجعلنا اليوم نواجه عالما تعجز مفاهيمنا التقليدية عن استيعابه. لعل أهم ميزاته التضاؤل الذي أخذت تعرفه أهمية المكان ليغدو الزمان هو كل شيء وليحل الوجود الآني في الأمكنة المتعددة محل الأبعاد المكانية. سبق لكلود شاب، مخترع التلغراف البصري أن قال: «إن التلغراف يلغي المسافات ويمحو الأرض ويقلص فرنسا ليختزلها في نقطة واحدة». بإمكاننا أن نعمم اليوم هاته المقولة على جميع أنحاء العالم فنؤكد أن تكنولوجيا نقل المعلومات تقضي اليوم على المكان وتقلص العالم لتجعله نقطة واحدة فترده إلى زمان. مما يجعلنا نقتحم أنماطا جديدة من التمثلات الحركية التي تتولد معانيها وقراءاتها مباشرة عن العلاقة المتبادلة بين العناصر الديناميكية الداخلة في تركيبها.

فتزاحم الصور وتشابك القنوات التي تنقلها يولدان اليوم رؤية بلورية للواقع تبدل تمثلاتنا وحساسيتنا، وتتيح لمخيلاتنا العمل في فضاءات جديدة.

إن الإنسان، وهو أمام الشاشة الصغيرة، يدرك العلائق ويربط ويفهم و«يتذكر» بكيفية مخالفة تمام المخالفة لما يقوم به وهو أمام نص مكتوب. ولعلنا اليوم نقتنع، أكثر من أي وقت مضى، أن الصورة تتيح نمطا مخالفا لبلوغ المعرفة والتمكن منها. إنها أقوى بلاغة وأكبر قدرة على تكثيف المعاني وعرضها ونشرها.

إلا أن الأهم من ذلك هو أن التحول المشار إليه لا يقتصر على قدراتنا السيكولوجية ووظائفنا العقلية وإنما يطال وجودنا في مجموعه والعلائق التي من شأنها أن تقوم بيننا. ذلك أن ثقافة الشاشة لا تختلف عن الثقافة الشفوية وثقافة الكتاب في أدوات التعبير، وإنما على مستوى الوجود ذاته. فالصورة والكتابة والكلام تحدد جميعها مجالا معينا للمعقولية. نعلم أن الكتابة غدت منذ كنط مجال الاستخدام العمومي للعقل. في نص «ماهي الأنوار؟» يدعو كنط أن يظل مجال الكتابة، التي

تستهدف الكوني الشمولي. مجالا يتمتع بالحرية، علما بأن الاستخدام الخصوصي للعقل هو المجال الذي نتوجه فيه بالكلام (لا كتابة) إلى مجموعة محددة.

الكتابة إذن هي المجال العمومي من حيث هو فكرة أخلاقية حيث تتواصل الإنسانية مع ذاتها وتتحدد ككائن عاقل. يتنافى هذا الموقف بطبيعة الحال مع ما ذهب إليه أفلاطون من أن الحوار هو طريق الوجود الحق، الوجود المعقول الذي يتجاوز المظاهر الخداعة.

ما ترسخه ثقافة الصورة هو في الحين ذاته قلب للأفلاطونية، وتجاوز لموقف كنط.

ترى ثقافة الشاشة أن الكتابة والكلام يتأسسان معا على الوجود من حيث هو مظهر. في هذه الثقافة يدرك الموجود مبتعدا عن ذاته مفوضا بديله وصورة عنه. إنها الثقافة التي يستبدل فيها العالم بالتلي-عالم، بمقتطف من الصور التي توجد «فوق» المحسوس تقدم نفسها علَى أنها هي المحسوس بلا منازع.

يتحدث الإعلاميون عن عالم مواز للعالم الواقعي يدعونه العالم الافتراضي فيتكلمون عن الاقتصاد الافتراضي والديبلوماسية الافتراضية والجامعة الافتراضية.

معروف أن نقل كلمة Virtuel إلى العربية على هذا النحو تمخض عن استعمال علماء البصريات الذين يميزون، كما نعلم، بين الصورة الفعلية وما يدعونه الصورة الافتراضية أي تلك التي نراها ونحن أمام مرآة. ويبدو أننا لو رجعنا بالكلمة إلى أصولها لكان الثنائي : وجود بالقوة ووجود بالفعل أكثر إيفاء بالمعنى، وأكثر دلالة على التقابل الميتافيزيقي الذي يحتفظ به الإعلاميون فهما لعالم التقنية. وما يعنينا نحن هنا بالضبط ليس مسألة الترجمة، وإنما هذا التقابل ذاته الذي لا يرى في الصورة إلا افتراضا، ولا يعتبرها إلا مجرد ديكور ينضاف للعالم الواقعي.

لكن ما ينبغي أن نلح عليه هو أن الطفرة الإعلامية لا تضعنا فحسب أمام وجود افتراضي لا وجود فعلي له، أمام مجموعة من الصور، إنها تضعنا بالأولى أمام «علاقات اجتماعية تتوسطها الصور»، أمام عالم فيه للخدعة نصيب من الحقيقة والفعل والفعالية، بل من الوجود الفعلى عالم يكون فيه الشيء بقدر مالا يكون.

الصورة إذن هي «لب لا واقعية المجتمع الواقعي» ووراءها عمليات تحويل وإنتاج وصناعة علها أهم صناعات العالم المعاصر.

إضافة إلى هذا القلب للرؤية الأفلاطونية تقوم ثقافة الشاشة بتجاوز الموقف الكنطي من الكتابة وعلاقتها بالعمومي والخصوصي.

ذلك أنها ترى أن العقل عندما يستخدم الوسائط الإعلامية ككتابة فإنه يظل خصوصيا كما أنه عندما يستخدم الكلام الشفوي فإنه قد يتوجه إلى الجميع لا إلى مجموعة محددة. فلم يعد مجال الشفوي هو مجال الحميمية والحوار ولا مجال الخصوصي وحده.

عندما نقول إذن إن العالم غدا صورة فينبغي أن نؤكد أن الصورة لا تعني هنا تمثلا لموضوع من طرف وعي ذاتي. إنها تعنى بالأولى روية تعددية من طرف ذات كونية شمولية. إلا أن هاته الذات كما يتصورها الإعلام كشمولية ليست ذاتا بالمعنى المعهود للكلمة، وإنما هي المتلقي الكوني للإرساليات.

المرسل يوجه على الدوام وفي كل مكان إرساليات من أجل لا أحد فلا معنى هنا للمفاهيم التقليدية للقارئ والمتلقي والجمهور والهدف. ذلك أن قنوات البث الإعلامي لا تتوجه اليوم لهدف بعينه، أو على الأقل إنها تجهل بالضبط من هو وماهو المتلقي الذي سيتقبل إرسالياتها. إنها تكاد تعمل دون عقل مدبر.

يعطي أمبرتو إيكو مثال القميص الذي يغدو مرتديه قناة من قنوات الإشهار والإعلام ووسائل الاتصال. فهذا القميص يحمله لاعب الكرة في المباراة التي تنقل عبر الشاشة التي تصور صحيفة ما لقطة من لقطاتها، فأين هي وسيلة الاتصال هنا؟ والمهم من أية نقطة تصدر؟ ما هو مركزها؟ الظاهر أن الجواب لم يعد بمثل السهولة التي كان عليها فيما سبق، فنحن أمام وسيلة اتصال مضاعفة، أما وسيلة متشابكة. والأهم من ذلك، أمام رسالة لم يعد بإمكاننا أن نحدد مرسلها فمن يبلغ الرسالة؟ أهي الصحيفة التي نقلت الصورة من الشاشة التي نقلت المباراة فصورت اللاعب وهو يحمل قميصا رسمت عليه رسوم وكتبت فوقه أحرف؟

ثم لمن تتوجه الرسالة؟ في وسائل الاتصال «التقليدية» كان بالإمكان حصر مراكز البث وقنواته ومراميه. وكان بالإمكان تبعا لذلك تحديد فحوى الرسالة وحصر معناها و«حمولتها الإيديولوجية». أما وقد تشابكت القنوات وتعددت المراكز (إن لم نقل إنها ذابت) والأهداف والمرامي فلم يعد بالإمكان لاضبط المتلقي، ولا حتى ضبط المعنى الذي ستبلغ إياه الرسالة. فكل ما هناك حركة أو دوامة من الرسائل التي لا حصر لها تؤلف فيما بينها تركيبات لا نهاية لها لتأخذ معاني لا تتوقف عند حد. فأمام بلورة الكتاب تقوم بلورية الشاشة. أمام تمركز الكتب وتمركز المكتبات هناك تشتت ثقافي. إننا أمام طوفان من المعلومات مفتوح أمام الجميع. وهذا يعني أن علينا أن نراجع مفهوماتنا، بصدد هذه الثقافة الجديدة، لا عن القارئ والمؤلف والمرسل والمتلقي فحسب، بل حتى عن النص والتأويل وحركة توليد المعاني.

ذلك أن النص، في ذاكرة الحاسوب، ليس مجموعة متناسقة من الكتابات، إنه لا ينص على معاني بعينها، وهو ليس وحدة ونسيجا عنكبوتيا وإنما مجموعة شذرات يعيد الحاسوب التوليف بينها بكيفيات لا متناهية وذلك بالضبط لحظة ظهورها على الشاشة. وهذا يعني أن أي نص

دخل في بنك المعطيات هو في الوقت ذاته نصوص لا حصر لها. هذا النص المولد للنصوص هو ما يسميه البعض النص الأعظم Hypertexte. وهو يكشف عن أبعاد جديدة للقراءة والرؤية ويجدد طرق التأليف ذاتها. فعن طريق هذا النص يمكن «للقارئ» أن يحدث كل لحظة انفصالا بالنسبة لما يقترحه «المؤلف» وذلك بالانتقال المفاجئ نحو مقطع آخر.

ينبغي أن نتصور أن جميع الوثائق الموجودة على نسيج الأنترنيت ترتبط فيما بينها لتشكل هذا النص الأعظم. وما يهمنا نحن هنا ونحن نقارن الكتاب بالشاشة، هو إبراز الخلخلة التي باتت تهز بعض الثنائيات المعهودة كالقارئ والمؤلف. ولتوضيح ذلك يكفي أن نشير إلى ما أصبحت تعرفه شبكة الأنترنيت من عمليات التأليف ـ القراءة الجماعية. فبعض الكتاب الأنجلوساكسونيين مثلا يؤلفون (ولنأخذ هنا الكلمة في حرفيتها أي يبنون ويركبون) روايات على شاكلة أشجار متفرعة حيث تتجه كثير من الفروع اتجاهات مختلفة انطلاقا من جذع مشترك، بحيث يمكن لمشارك معين أن يعمل على تطوير فرع بعينه. بهذا يغدو «الإبداع» (لنقل البناء) الأدبي تقاطعات وتلاقيات بين عدة «إبداعات» تؤلف في الحين ذاته.

كل هذا يجعلنا نعيد النظر في مفهوم المؤلف الذي كرسته ثقافة الكتاب، بل وفي العلاقة بينه وبين القارئ. فلم يعد القارئ هنا هو المتلقي السلبي المستهلك كما أن المؤلف لم يعد هو المبدع المنتج المتحكم في نسيج النصوص الإبداعية. لقد فقد سلطته وحجيته. لكن الأهم من ذلك أنه لم يعد ذاتا فردية، وأن النص لم يعد يحمل توقيعا بعينه، ولم تعد له هوية محددة.

ذلك أن كل متدخل مساهم في عملية التأليف يجد نفسه مشدودا إلى مجموعة من العلائق. وكل هاته العلائق تشكل رصيدا معرفيا ينتمي إلى ذخيرة مشتركة، حتى لا نقول إلى تراث جماعي. فمقابل الثقافة الشفوية المحدودة، ومقابل الحوار السقراطي الذي يتم على الساحة

العمومية، وفي ساحة الأغوار نحن هنا أمام ما يدعوه البعض التيلي أغورا Teléagora أي أمام مواطنة من نوع جديد، أمام روابط و«قوميات» تحددها شبكات الاتصال.

والأهم من ذلك أنها «قوميات» تبدو كما لو كانت تنعم بحرية لا حدود لها، وتتبادل المعاني والقيم في شفافية مطلقة لا تخضع لأي رقيب.

يوظف الإعلاميون مجاز الطرق السيارة تعبيراً عن شبكات الاتصال. إن استخدام هذا المجاز أمر لا يخلو من دلالة. ولعل بإمكانه أن يسمح لنا بأن نفهم على نحو أفضل قضية غياب الرقابة هاته.

الطريق السيار، كما نعلم، ليس هو دروب الغابات ولا هو الطرق المعتادة التي ألفناها. توضيحا للفروق بينه وبين هاته الطرق لنتذكر المقارنة التي يقيمها هايدغر بين الغابات من جهة، وبين «المناطق الخضراء» من جهة أخرى، أو تلك التي يعقدها بين نهر الراين عندما كان نهر شومان وهولدرلين، وبينه عندما غدا «موضوع زيارات تنظها وكالة أسفار أقامت على ضفافه صناعة خاصة بالعطل» أي عندما غدا كائنا داخلا في مخطط استهلاكي».

قبل أن تدخل الطرق «في مخطط استهلاكي» كانت تختلف فيما بينها وتتباين. تختلف أبعادا وارتفاعا وصعوبة وخطورة وانعراجا وجمالا. ليست هاته بطبيعة الحال هي حال الطرق السيارة التي تتشابه في كل أنحاء المعمور، بل التي لا تتمايز حتى أجزاؤها فيما بينها.

وأنا مأخوذ في الطريق السيار، أسير في اتجاه واحد بسرعة واحدة لا تتاح لي الفرصة أن أختار التوقف بجانب البحر أو عند النهر أو في أعلى الجبل. كل ما في وسعي هو أن أحتمي بدهاليز ومتنفسات تدعى عندنا «باحات الراحة» (وهي كلها مساحات متشابهة في مكوناتها وألوانها ومعروضاتها)، كي أستأنف السير، أو كي تأخذني الطريق من جديد.

لا معنى هنا لحرية الاختيار ولا للإخفاء والشفافية، ولا للمنع أو الرقابة. والأمر سواء فيما يتعلق بالطرق السيارة التي يتحدث عنها الإعلاميون. فنحن هنا أيضا أمام تقنية تنميطية تلغي الفروق وتقضي على الاختلافات فتسعى إلى توحيد الثقافات، أو لنقل إلى ابتلاعها وصهرها في ثقافة نمطية.

إن غياب الرقابة وحرية الاختيار لا يتخذان معناهما إلا عند تعدد المسالك، إلا عندما نأخذ نحن الطريق ولا تأخذنا هي، والأهم من ذلك **أن الحرية لا تكمن في أن تصلنا المعاني شفافة دون حواجز : الحرية هي أن تكون لنا القدرة على الابتعاد عنها**. ولعل هذه القدرة أساسا هي ما يعوز هذه الثقافة التي تكرسها الشاشة. فهي ليست مطلقا ثقافة اللامباشرة والتراجع والانتقاد، بقدر ماهي ثقافة الـ Live، أي ثقافة الحي المباشر المعيش.

وبعد..

لعلنا أقنعنا من يصر على السؤال عن مصير الكتاب في عصر الصورة، بأن هناك سؤالا أولى من هذا بالطرح، هو المتعلق بمصير الثقافة التي كرسها الكتاب. وهو سؤال يبدو أنه فرع لسؤال أوسع يطرح «مهام الفكر في عصر التقنية».

ولعل بإمكاننا أن نؤكد أنه على رغم كل ما أثبتناه عن ثقافة الشاشة، وماقلناه عن الطرق السيارة، فإن هاته الطرق لا تلغي الطرق الثانوية. صحيح أن الطرق الثانوية غالبا ما تكون معقدة ملتوية عسيرة، إلا أنها تمكننا في بعض الأحيان من التوقف عند جانب البحار، فتفتح أمام الفكر آفاقا وهوامش يتحرر بواسطتها لا من الرقابات المعهودة وحدها، بل من رقابة الوجود وتستره الدائم.

6 . هايدغر ضد هيجل : التراث والاختلاف

على رغم ما يوحي به هذا العنوان، فلن نتحدث عن هيجل ولا عن هايدغر ولا عن موقف هذا من ذاك. إن ما نرمي إليه منه هو إن ينقل القارئ إلى الأصول الفلسفية لإشكالية التراث : ذلك أن هذه الإشكالية المانية في أصولها ومسألة التراث طرقت، ومازالت تطرق، في نظرنا، بالكيفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي حيث طرحت مسألة التراث في ملابسات سياسية وفكرية معينة. لذا فلسنا نقصد هنا بهذين الاسمين علمين من أعلام الفلسفة الألمانية بقدر ما نود أن نبلور فيهما الموقفين الأساسيين اللذين تمخض عنهما الجدال في ألمانيا ثم في روسيا وإيطاليا فيما بعد، بل وربما مازال يتمخض عنهما كل جدال جدي حول مسألة التراث : الموقف الأول يمتد من هيجل إلى ديلتي وينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق. أما الثاني فيضم أسماء متنوعة في الظاهر ويتواجد فيه جنباً إلى جنب كل من ماركس ونيتشه وفرويد وهايدغر. بل إننا نجد صداه حتى عند بعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين.

ولا حاجة للوقوف عند تلك الملابسات السياسية والفكرية التي تميزت بها ألمانيا خلال القرن الماضي والتي دفعت بحدة إلى طرح مسألة

التراث. ويكفي أن نقول إنها تميزت أساساً بظهور الوعي القومي وبروز النزعات التاريخية وعلم التاريخ النقدي ونحت مفهوم الايديولوجية واللاشعور. وقد تكرر هذا الموقف في روسيا فأخذ مشكل الوعي القومي يطرح مع العشرينات من القرن الماضي خصوصاً عندما احتك الروس بأوروبا مع حروب نابليون فأخذت «الانتلجنسيا» الروسية تطرح مسألة التراث ومسألة الهوية وتفتحت على الفلسفة الألمانية وأصبح «شلنج» في البداية هو رائدها في التفكير إلى أن عرفت فيما بعد كلا من هيجل وماركس. ونفس الأمر عرفته إيطاليا عند قيام وحدتها.

في جميع هذه الحالات كان طرح مسألة الذات والهوية يتم في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته. فكان «آخر» ألمانيا هو فرنسا بثورتها السياسية وانجلترا بمكانتها الاقتصادية. وكان آخر إيطاليا هو قوة فرنسا. أما آخر روسيا فكان «أوروبا» متمثلة في ألمانيا في حقبة وفي فرنسا في أخرى : فأمام فروق متعددة تقوم الذات كهوية تكون من التمايز بحيث تصبح الفروق المتعددة التي تنخر الآخر وتجزئه من الضآلة لدرجة أنها تمحي أمام هذا الاختلاف الأساس، وفي هذه الحال تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي. وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي. وما نود القيام به هو محاولة تحديد المفاهيم التي تفترضها الكيفية التي تطرح بها مسألة التراث عندنا الآن في العالم العربي. فضمن أي تصور عن الزمان التاريخي تطرح هذه المسألة؟ وداخل أية فلسفة عن الهوية والاختلاف؟ وضمن أية فلسفة عن الوعي ندرجها؟

لا يتعلق الأمر هنا بالطبع بالوقوف عند نشأة «آخر» الهوية العربية. ذلك الآخر الذي اتخذ أسماء متعددة عبر العصور والذي يتخذ اليوم اسم الغرب، كما لا يتعلق أيضاً بمتابعة الكيفية التي كانت الذات العربية ترتد

بها إلى نفسها (ويردها إليها الآخر) لترسم صورة ما عن نفسها (وعن الآخر) وعن ماضيها وتراثها. إن ما يهمنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث عندنا. فنحن اذ ندرس التراث نريد منه أن يكون عامل تأصيل وخصوصية حضارية. كما نريد تملكه دون أن يتمكلنا واستلهامه دون أن يستلبنا. ومن هنا يتبلور ذلك الإشكال الذي اعتدنا أن نلخصه عندما نقابل التراث بالمعاصرة. فماذا يفترض هذا التقابل؟

لنقل بسرعة إنه يفترض مفهوماً زمانياً عن التراث، وتحديداً خاصاً للزمان التاريخي هو التحديد الهيجلي الذي يكون فيه الزمان صيرورة يفصل فيها حاضرٌ متحرك الماضيَ عن المستقبل. إنه الزمان الذي يقوم، كما بين هايدغر، على مفهوم الحضور. لذا يريد هايدغر أن ينظر إلى مسألة التراث خارج فلسفة الحضور. وهو لا يعتبر التاريخ تتابعاً لعدة عصور يتجاوز اللاحق منها السابق. وإنما ينظر إليه كما يقول من زاوية تاريخية أصيلة Historiale فيلتفت لهذا الذي لا ينفك عن المضيّ. وهو لايطرق مسألة التراث من وجهة نظر التجاوز الهيجلي [1] إنه، على العكس من ذلك، ينظر إلى الماضي على أنه ما ينفك يمضي وإلى الحاضر على أنه ما يفتأ يحضر. بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا ونحن لا نكون لا على مسافة قريبة ولا على مسافة بعيدة من أصولنا الفكرية [2]. بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا. ومن هذا المنظور ينهار التقابل بين التراث والمعاصرة.

---

1) يقول هايدغر «... يقتضي ذلك أن يحرر الفكر الذي نقل إلينا فيتمكن من العودة إلى ما اختزن فيه : إلى هذا الذي لم ينفك عن الوجود. إلى هذا الذي يهيمن على التراث منذ بداياته وكان دوما أسبق منه، دون أن يفكر فيه مع ذلك بوضوح ودون أن ينظر إليه كأصل (...). إن حوارنا مع تاريخ الفكر لا يتحدد بالتجاوز وإنما بالرجوع إلى الوراء (...) هذا الرجوع يقودنا إلى ميدان أهمل حتى الآن وهو أول ميدان يستحق أن يذهب فيه التفكير إلى الحقيقة في وجودها».

M.Heidegger. Identité et difference in questions 1.P. 283-4 Gallimard Paris 1979

2) يقول هايدغر «إن المسافات الزمنية وتسلسل العلل تمت إلى التاريخ لا إلى الوجود التاريخي الأصيل. فحينما نوجد تاريخيا، لا نكون لا على مسافة بعيدة ولا على مسافة قريبة من الإغريق. إننا نكون بالنسبة اليهم في التيه والضلال».

M.Heidegger. Chemins Gallimard 1962, p 275.

إلا أن المعاصرة هنا لا تعني المثول المباشر والحضور الواعي. إن التراث يكون حاضراً زمانيا غائباً وعياً. أو لنقل، مع هايدغر، إن حضوره لا يتم كذاتية متعينة وإنما في اختلافه وانفصاله وتباعده.

يتعلق الأمر إذن بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيداً عن مفهوم الأصل. إن التراث لا يخضع، مثل اللاشعور الفرويدي، لأنماط الزمان. يتعلق الأمر بتصدع الكائن وخلخلة كل تطابق وتعديد كل وحدة.

هذا التصدع لمفهوم الكائن لابد وأن يتعارض مع الطرح التقليدي لمسألة التراث. ذلك أن هذه المسألة ارتبطت دوماً بالبحث عن التأثيرات والاستمرارات، عن الاستقرار والدوام: دوام الأرض التي نحيا عليها، واللغة التي نتكلمها، والمدينة التي نعيش فيها والفكرة التي نعتقد حقيقتها. فنحن إذ نعتقد أن حاضرنا يستند إلى ضرورات قارة ومقاصد عميقة نلجأ إلى التراث لتقوية هذا الوهم بالخلود وإثبات «النحن» وحفظه. ومن هنا كان حديثنا دوماً عن تراث بصيغة المفرد، بل وعن «التراث» بصيغة التعريف.

ومن هنا أيضاً ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمي به في خارج مطلق، ولا تنظر إلى الاختلاف والسلب إلا كلحظة في بناء الهوية والأنا. وربما آن الأوان لإقحام **الانفصال** في وجودنا ذاته والنظر إلى التراث، لا في صيغته المفردة، بل في غناه وكثرته والإصغاء لأصواته المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا التطابق وعدم استغلاله لتزكية وهمنا بالخلود.

إلا أن الأصوات، كما نعلم، لا تتكافأ في فرص أخذ الكلمة. فما أكثر تلك التي قمعت فاضطرت أن ترسم لنفسها مسالك معقدة وتتخذ دروباً ملتوية و«تختزن» في مكبوتات اللاشعور. غير أن مكبوتات اللاشعور هذه، إن كانت لا تحترم أنماط الزمان فهي لا تندرج أيضاً وفق

معايير القيم. وهذا يعني أن مسألة التراث ينبغي أن تطرح فيما وراء الخير والشر : فإذا كان التراث يشكل جانباً من مستوانا الرمزي Notre Symbolique فهذا يمنعنا من النظر إليه من خلال نزعة إرادية تقرر ما ينبغي أخذه منه وما يلزم تركه :

فالأمر لا يتعلق بدخول متحف لاقتناء أشيائه الجميلة ولا باستعراض أحقاب للوقوف عند لحظاتها المشرقة ولا بابراز المفكرين الذين كانوا يساراً ضد كل يمين. بل إنه يعني ، على العكس من ذلك، التحرر من الوهم الأفلاطوني لتاريخ - ذاكرة، لإقامة ذاكرة - مضادة Une Contre-mémoire بحيث لا يكون التراث وعاء نغرف منه ما يلائم حاضرنا ولا نلجأ إليه لاسترجاع حقائق منسية وإحياء قيم غابرة. وإنما نعيد إنتاج تلك الأصول لمتابعة نشأتها وكيفية ترسخها في لا وعينا. سيكون سؤالنا، والحالة هذه : كيف تشكلت ذاكرتنا العربية - الإسلامية وكيف ارسيت دعائمها؟ وكيف ترسخت أصولها وثبتت نماذجها؟ ومجمل القول كيف أصبحت قيمها قيماً؟ ولا داعي إلى التأكيد بأن هذا السؤال ينطوي على أسئلة ضمنية تتعلق بالكيفية التي نحت بها الآخر. ذلك أن جنبيالوجيا الذات هي في نفس الوقت جنيالوجيا الآخر. فالسؤال عن «النحن» يعني أيضاً السؤال كيف أصبح غيرنا «آخر» وما هي أشكال «الغرب» التي صنعها الخطاب العربي؟

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذه الأصول، كما يؤكد هايدغر مرة أخرى، لا تعرض علينا نفسها بقدر ما تخفيها وتغلفها. فالتراث لا يوجد وجوداً تاريخياً Historique وهو ليس محفوظاً بين دفات كتب الأصول. إنه موشوم على جسم «الشعب»، عالق بآذانه، منقوش على جدرانه، حالٌ في لغته، مكبوت في لا وعيه.

لا يتلخص التراث اذن في ما يسمى «ثقافة عالمة» ولا تؤول مسألته إلى مجرد مسألة معرفية ترتد إلى مجرد صعوبات منهجية تتمثل في كيفية

استعـادة الماضي ودراسـة التـاريخ وتأويـل النصـوص وتحقيـقـهـا . إن الأمر يتعلق، بصفة أقوى من ذلك، بثوابتنا الفلسفية : بمفهومنا عن اللغة وعن التـاريخ والهـوية بل وعن الكائن ذاته! فـإمّـا أن تعتـبـر الهـوية مـعطى أول ويقـذف بـالآخـر في خـارج مطلق، ويكـون التـاريخ إحـيـاء لنفس خـالدة وتقوية للوهـم بالخلود. أو تكون الهوية أمراً يغزي ويكتسح، وحينئذ يكون البحث في التراث إصغاء لأصـوله المتعددة. أما أن يكون التاريخ تكراراً لا يمل للصـورة التي اسـتطاعـت أن تسـود ويقـدم بهـا التـراث ذاته ويؤرخ لهـا ويعيها، أو يكون تملكاً لفراغاته وحفريات لصمته والتفاتاً للمنسي منه.

ذلك أنه لا ينبغي أن ننسى أننا إن كنا قد تعودنا الحديث عن التراث بصيغة المفرد فذلك لأننا اعتدنا أن ننظر إلى أشكال التراث في مركزيتها الرسمية فأخذنا نعتبر مركزاً ما اعتبره هو كذلك ونهمش ما همشه وما تفتأ تهـمـشـه الصـورة السـائدة عنه. وربما حـان الوقت لخلخلة تلك المركـزية وإعطاء الكلمة للهوامش

7 . أنطلوجيا فوكو

لابد في البداية من التوقف عند هذا العنوان الذي يظهر أنه لا يخلو من إدعاء، إن لم نقل من إدعاءات بصيغة الجمع.

الادعاء الأول هو أنه يزعم الحديث عن «أنطولوجيا فوكو» انطلاقا من نص صغير وحيد كتبه فوكو سنه 70، أي في مستهل الفترة التي بدأت فيها ملامح «الانعراج الجنيالوجي» كما يحلو لبعض المولعين بالتحقيبات الزمنية أن يقولوا، وهو نص «مسرح الفلسفة»[1] الذي كتب، مبدئيا، تعليقا على كتابي دولوز اللذين كانا قد ظهرا سنة فيما قبل، وأعني «منطق المعنى» و«الاختلاف والتكرار».

الإدعاء الثاني هو أننا، بهذا العنوان، نوهم القارئ أننا سنستوفي المسألة حقها، في حين أننا لن نتحدث عن مفاهيم لن تتبلور ربما إلا لاحقا، كمفهوم السلطة من حيث هي «مقولة أنطلوجية» على حد تعبير ف. ايفالد، وكمفهوم الفلسفة من حيث هي «كشف طبي للحاضر»، ك «أنطولوجيا الحاضر»، أو مفهوم الذات ك «طي للخارج».

الادعاء الثالث، ولعله أكثر أهمية، وهو أننا نزعم هنا قراءة هذا

---

1) Foucault (M). «theatrum philosophicum,» critique, N° 282, Nov1970.

2) Badiou (A), Deleuze, la clameur de l'être, hachettes.

النص بماهو نص كتبه فوكو، وليس بماهو تعليق على مصنفي دولوز. وربما تقتضي منا هذه المسألة بعض التوقف. إذ أنها ليست قضية شكلية كما قد يتبادر إلى الأذهان، بل ربما من شأنها أن تربطنا مباشرة بموضوع بحثنا.

يتعلق الأمر إذاً بالجواب عن السؤال : من يتكلم وراء هذا النص؟ وقد سبق ل آ. باديو أن طرح السؤال نفسه، أكثر من مرة، في كتيّبه عن دولوز [2] حيث يتكلم عما يدعوه «عدم القدرة على تحديد من يتكلم؟» وهذه القضية، كما نعلم، تواجهنا على الخصوص في كثير من النصوص الفلسفية المعاصرة، لا عند فلاسفة يستنسخ بعضهم البعض، وإنما عند مفكرين نشعر أن كل واحد منهم يكتب ما كان يمكن للآخر أن يكتبه لو أنه اهتم بالمسألة عينها، وطرق الموضوع ذاته. مما يجعل تصنيف الفكر المعاصر إلى أسماء أعلام قضية محتاجة لإعادة نظر. وكما تعلمون، فقد سبق لفوكو نفسه في «حفريات المعرفة» أن طرح هذه المسألة، بل ربما أجاب عنها، حين كتب : «في التحليل الذي نقترحه هنا، لا يكون لقواعد التشكل موقع في أذهان الأفراد أو في وعيهم، وإنما في الخطاب نفسه، ونتيجة ذلك فهذه القواعد تفرض نفسها، وفق نوع من الغفلية التي تتخذ شكلاً موحداً عند كل الأفراد الذين يأخذون في التكلم داخل الحقل الخطابي».

ورغم هذا، فلا بأس أن نستأنس بالأجوبة المتعددة التي يعيطها باديو للسؤال الذي طرحه. ففي إحدى الصفحات [3] يضعنا في حلقة دائرية ويقول : «إن من يتكلم هو فوكو وقد أفاد من دولوز الذي استفاد هو منه بدوره». وفي صفحة أخرى [4] يقول : «ينسب دولوز للزوج فوكو - دولوز، هذا الزوج الذي يشكل إحدى «شخصياته المفهومية» الاكتشاف التالي : إن العنصر الذي يأتي من خارج هو القوة. ذلك لأن القوة بالنسبة ل فوكو (وفي الحقيقة بالنسبة لدولوز الذي يوضح موقف نيتشه وهو

---

3) OP, cite, p125.
4) P128

يشرح تفاعل القوى الفاعلة والقوى المنفعلة) لأن القوة بالنسبة لفوكو ترتبط بالقوة، ولكن من خارج».

في صفحة ثالثة يطرح باديو المسألة التي تعنينا هنا صراحة فيقول: «عندما أقرأ، على سبيل المثال، العبارة الموجودة في كتاب دولوز حول فوكو (ص21): «إن الانسان، بما هو قوة بين القوى، فإنه لا يثني القوى التي تشكله دون أن ينطوي الخارج من تلقاء ذاته فيحدث فجوة ذات الإنسان»، أتساءل: هل يتعلق الأمر بالفعل بقول لفوكو؟ أم بتأويل؟ أم هي بكل بساطة أطروحة لدولوز، ما دمنا نتعرف فيها على قراءته ل نيتشه، وما دمنا نضع إصبعنا هنا على مفهوم أساس من المفاهيم التي شكلت عمله الأخير، وأعني مفهوم الطيّ؟» يستخلص باديو جوابا على كل هاته الأسئلة: «ربما ينبغي القول بأن هذه الجملة تولدت عن الدفعة التي أوقعها على دولوز ما يشكل عند فوكو دفعة أخرى أتت من ضغط آخر. بهذا المعنى ففي تواري هوياتهم المتتابعة، ومادام الفكر هو دوما دفع التفردات اللاشخصية لأن تتكلم «فسيان أن نقول: إن هذه القولة غدت قولة فوكو، أو أنها كانت ل دولوز»[5].

ماذا يمكن أن نستخلص من هذا التوقف غير القصير؟ يظهر أن هذه المسألة ليست قضية ثانوية، بل إنها تضعنا في صلب موضوعنا وتحدد مفهوما معينا عن تاريخ الفلسفة أشار إليه النص الذي نحن بصدده أكثر من مرة. وعلى أية حال فهذا النص ليس فقط نصا لفوكو حول بعض أعمال دولوز، لكنه ليس كذلك نصا للثنائي فوكو ـ دولوز على نحو ما نقول ماركس ـ انجلز، أو دولوز ـ غواتاري.

عندما يكتب فوكو في بداية هذا النص «إن القرن سيكون دولوزيّ الطابع»، فإنه يشير، من بين ما يشير إليه، إلى أن أيّ واحد منا، ممّن ينتمون لهذا القرن، لا يمكن وهو يتحدث عن فلسفة دولوز، إلا أن يحشر

5) P26.

نفسه في لعبة مرآوية ويتحدث عن نفسه، فكأن فوكو يورّط نفسه هنا عن قصد، بحيث تغدو الأنطلوجيا المعبر عنها هنا هي الأرضية الفكرية لكوكبة من المفكرين الذين يقولون «الشيء ذاته» بأنحاء مختلفة.

يتحدث النص عن تناغم دولوز / كلوسوفسكي، كما يشير إلى تناغم آخر أكثر خفاء آرطو/ فرويد، لكنه يحيل كذلك في أحد هوامشه على بلانشو، كما يشير إلى باتاي. هاته الأسماء يكرر بعضها الآخر بالمفهوم الذي يحدده النص للتكرار، لا من حيث هو رجوع إلى النقطة ذاتها، لا من حيث هو استمرار الواحد ولا تشابه المتعدد، إذ لا وجود في هاته الأنطلوجيا كما سنرى، لا للواحد ولا للمتعدد. فنحن أمام سلسلات متفرقة لا تتجمع : أمام تكرار. والتكرار، كما نعلم، يكون أساسا في المسرح. المسرح هو الفضاء الذي نكرر فيه le lien où l'on repéte. الفلسفة هنا، كما يؤكد النص في عنوانه وخاتمته، مسرح :
«مسرح ميم متعدد المشاهد اللحظية الهاربة، حيث تتبادل الحركات الإشارات من غير أن يلمح بعضها الآخر، مسرح تتفجر فيه بغتة ضحكة السوفسطائي خلف قناع سقراط، وتدور فيه أحوال سبينوزا حول دائرة لا مركز لها، بينما يحوم حولها الجوهر ككوكب معتوه، مسرح يعلن فيه فيشته متعثرا : إن الذات المفلولة ليست هي الأنا المفتت، ويظهر فيه دونسكوت وقد حمل شوارب كبيرة : إنها شوارب نيتشه متقنعا بكلوسوفسكي». هذا المسرح لا يمثل أي شيء، إنه لا يستنسخ ولا يقلد ولا يحاكي : «إنه مسرح أقنعة ترقص، وأجساد تصيح، وأياد و أصابع تتحرك».

إذا أضفنا إلى هذه الأسماء الواردة في هذا النص برغسون ووايتهيد و لايبنتز وكريسيبوس وفرويد ولويس كارول، وقفنا على مختلف الحالات التي كانت وراء الدفعة أو الدفعات التي تلقاها دولوز.

لا يجد التكرار هنا تفسيره في صيرورة دائمة ولا في رجوع لما تم و حصل، وإنما في عودة الاختلاف.

يميز النص بين الصيرورة، والرجوع، والعود. فليست الاختلافات عناصر من صيرورة عظمى تحملها في جريانها، وليست هي الرجوع الذي يحيل إلى التكرار كحلقة أو دائرة ورجوع إلى نقطة البدء. إن الوجود هو الرجوع وقد تخلص من إنحناء الدائرة ليغدو عودا أبديا. ذلك أن العود يتم على خط مستقيم. أو كما يقول النص، «على متاهات الخط المستقيم». إلا أنه عود للاختلاف، وما لن يعود هو المشابه والمماثل والمطابق. فهل يتعلق الأمر بحاضر خالد؟ نعم، شريطة أن نفهم الحاضر من غير امتلاء، والخلود من غير وحدة. إنه خلود متعدد لحاضر يتزحزح. إذا كانت الصيرورة هي زمان الكرونوس الذي يبتلع ما ولد ليعيد إحياءه من جديد، فإن الآيون هو الزمان الذي ما ينفك يمضي وما ينفك يعود: «فبدل الحاضر الذي يضم الماضي والمستقبل، يضع الآيون مستقبلا وماضيا يصدّعان الحاضر كل لحظة».

لاشك أن هاته العبارة الأخيرة تجعلنا ننصرف بذهننا إلى هايدغر و مفهومه عن الزمان. بيد أن المقارنة لا ينبغي أن تذهب أبعد من هذا والتنبيه يأتينا مرات ثلاث في هذا النص القصير. فمرة ينبهنا بعبارة لا تخلو من سخرية، أننا «لا نتجه تحت قرع الطبول نحو المكبوت الأعظم للفلسفة الغربية»، ومرة يقول: «بأننا أمام أنطلوجيا لا تريد مرة أخرى فضح نسيان الوجود، وإنما تتوخى الحديث عما هو خارج الوجود»، ومرة ثالثة يؤكد: «عوضا عن فضح النسيان العظيم الذي افتتح المغيب، يكفينا أن نشير إلى بعض الإهمالات وبعض الثغرات، وبعض الأشياء الصغيرة التي لا تكتسي كبير أهمية، ربما يكون الخطاب الفلسفي قد أغفلها».

لإعطاء مكانة لهذا المفهوم عن الزمان، ولإنعاش دينامية التكرار و تحرير الاختلاف، كان ينبغي التخلي عن أشكال متعددة من القهر عرفها تاريخ الفلسفة استهدفت الاختلاف كي تخضعه. يميز النص أربعة أشكال لهذا القهر و الإخضاع:

تطابق التصور كما حدده أرسطو،
تشابه المدركات كما حددته فلسفات التمثل،
تعارض المتناقضات كما حدده هيجل،
تقسيم الوجود إلى جهات ومقولات.

عند أرسطو يغدو الإختلاف هو ما يدعوه المناطقة «الفصل النوعي» أو الخاصة. إنه ما ينبغي أن تختص به وحدة التصور. يتساءل فوكو: «ولكن، فوق الأنواع هناك دوما الحركة التي يعج بها الأفراد. هذا التنوع الذي يفلت من كل تخصيص، ليس شيئاً آخر غير تمرد التكرار؟» وما الذي يخضع الاختلاف هنا ويقهره؟ إنه بادئ الرأي الذي يأبى أن يرى الصيرورة الحمقاء والاختلاف الفوضوي، فيسعى للتعرف على المطابق، تدفعه «إرادة طيبة» تجعله يعين ماهو عام في الموضوعات، ويقر شمولية الذات العارفة. لكن، ماذا لو ابتعدنا عن هاته الإرادة الطيبة، وفتحنا المجال للإرادة الخبيثة، وحررنا قوى الزيف من عقالها؟ ماذا لو تحرر الفكر من بادئ الرأي؟ ماذا لو امتنع الفكر عن معاشرة الدوكسا، و انتهج طريق البارادوكسا؟ حينئذ بدل أن يبحث عماهو مشترك تحت الاختلافات، فإنه يبحث بكيفية مخالفة عن الاختلاف، وحينئذ لن يعود الاختلاف خاصية عامة تعمل لصالح كلية التصور، وإنما يغدو حدثا خالصا، كما يعود التكرار اختلافا متحركا.

عندما ينفلت الفكر من الإرادة الطيبة ورقابة بادئ الرأي الذي يحدد و يقسم، فإنه لا يبني التصور، وإنما ينشئ حدثا ـ معنى بتكراره للإستهامات.

أما فلسفات التمثل فإن إخضاع الاختلاف يتم عندها بإدراك التشابهات العامة (التي تُجزأ فيما بعد إلى اختلافات وهويات جزئية)، فيقترن كل تمثل جديد بتمثلات تسمح للتشابهات أن تنتصر في النهاية، وحينئذ فإن التكرار الذي كان لا يشكل في التصور إلا اهتزازة المطابق،

يغدو في التمثل مبدأ ترتيب الشبيه. لكن، من يتعرف على الشبيه التام الشّبه؟ إنه العقل السليم هو الذي يتعرف على المسافات و يقسّم ويوزّع. إنه أحسن الأشياء قواسما.

لنجعل هذا العقل السليم يهتز، ولندع الفكر يعمل خارج الجدول المنظم للتشابهات، فستظهر حينئذ سلسلة من القوى تختلف شدة. هذا المنظور إلى الموجودات من حيث القوة يجعلها تتدرج لوحدها قبل أن يجعلها التمثل تتدرج في سلم التشابه، وذلك لأن الشدة هي في ذاتها درجة من القوة. إنها اختلاف خالص، اختلاف يتحرك ويتكرر.

لكن، لندع جدول التمثل يعمل عمله. في أصل الإحداثيات هناك التشابه التام، ثم تتدرج الاختلافات كتشابهات تزداد ضعفا، وكتطابقات تزداد وضوحا إلى أن نصل إلى الاختلاف الذي لا يمثل فيه التمثل ما كان حاضرا. لكي يكون هناك اختلاف، ينبغي ألا يكون الشيء هو نفسه، هنا يتحدد الشيء نفسه على أرضية من السلب.

هذه المرة يتم إخضاع الإختلاف لمنظومة التعارض والسلب والتناقض. لكي يكون هناك اختلاف يلزم أن يحد التطابق اللانهائي، أن يجد حده و محدوديته ونهايته عند اللاوجود، يلزم أن يعمل السلب في إيجابيته. هنا يتولد الاختلاف عن التوسطات، ويغدو التكرار علامة على فشل الهوية وعجزها أن تنفي ذاتها لتجدها في الآخر. فبينما كان التكرار في فلسفة التصور خارجا خالصا غدا هنا ضعفا وعجزا باطنيا.

على هذا النحو فإن الجدل لا يحرر المخالف، وإنما يضمن أنه لابد وأن يلاحق ويُخضع ويُتدارك. فكأن التناقض يعمل في سر لحفظ المتطابق وصيانته. لذا فإن أردنا تحرير الاختلاف من قبضة السلب، يكون علينا إقامة فكر من غير تناقض ولا جدل، فكر يقول نعم للتنوع، فكر مثبت إيجابي يستعمل الفصل أداة، فكر متعدد رحال.

كان يلزم إذن، لإقامة هذا الفكر، تحرير الاختلاف أولا من فلسفة التصور، ثم من فلسفات التمثل، فالفلسفة الجدلية. إلا أن أكثر أشكال الإخضاع والقهر التي عانى منها الاختلاف هي تلك التي تولدت عن المقولات.

عندما تعيّن المقولات الكيفيات المختلفة التي يمكن أن يقال بها الوجود، وعندما تحدد مسبقا أشكال الإسناد والحمل على الوجود فارضة على الموجودات خطاطة توزيعها، فإنها تتحكم في لعبة الإثبات والنفي، وتؤمّن لتشابهات التمثل دعامتها، وتضمن موضوعية التصور وعمله. إنها تقمع فوضى الاختلاف كي توزعها إلى جهات.

تحرير الوجود من هيمنة المقولات يستدعي إذن وحدة وجود سبق أن أكدها، في تاريخ الفلسفة، وجهان، وبلغة النص حالتان، هما دونسكوت وسبينوزا. لنتصور أنطلوجيا يطلق فيها الوجود بالكيفية نفسها على جميع الاختلافات، ولا يقال إلا عنها، ولا تكتسي الأشياء جميعها التجريد الأعظم الرتيب للكائن، كما عند دونسكوت، ولا تحوم أحوال سبينوزا حول وحدة الجوهر، حينئذ لا يغدو الوجود هو الوحدة التي توجه الاختلافات وتوزّعها، وإنما يغدو تكرارها بماهي اختلافات.

لا تربط وحدة الوجود هنا التعدد بالوحدة ذاتها، وإنما تجعل الوجود يعمل من حيث هو يقال تكرارا عن الاختلاف، الوجود هو عودة المخالف، من غير أن يكون هناك اختلاف في الكيفية التي يقال بها الوجود. إن الوجود لا يتوزع إلى جهات : فلا يتبع الواقع الممكن، ولا العرضي الضروري. إنه الوجود نفسه بالنسبة للمستحيل والممكن والفعلي.

وهو كذلك على الخصوص بالنسبة للحقيقي والظاهر. فلا يتعلق الأمر هنا بإعادة مجد هذا على حساب ذاك. ولن نعطي فرصة أخرى لانتقادات هايدغر بصدد القلب الأفلاطوني. وحتى قلب الأفلاطونية لا

ينبغي أن يفهم على أنه فلسفة مضادة بل كل تاريخ الفلسفة هو قلب للأفلاطونية، وهذا بدءا من أفلاطون ذاته. فلسفة خطاب هي فارقه الأفلاطوني. هذا الفارق هو العنصر الغائب عند أفلاطون، الحاضر في ذلك الخطاب، أو على الأصح، إنه العنصر الذي يتولد مفعول غيابه في السلسلة الأفلاطونية، بفعل ظهور سلسلة جديدة. فكأن هاته لا تعمل، لا على قلب الأفلاطونية، بل على فضح نقصها، فضح عوزها. حينئذ يغدو تاريخ الفلسفة بلغة الموسيقى، تنويعات على التيمة ذاتها. لقد ابتعدنا غير ما مرة عن هايدغر، وها نحن نبتعد عن كل معمارية للأنساق الفلسفية، نبتعد عن غيرولت. بمقتضى إحدى هاته التنويعات للافلاطونية تغدو الموجودات سيمولاكرات منفصل بعضها عن بعض من غير علاقة باطنية لا فيما بينها، ولا مع مثال مفارق. فلا داعي للبحث وراء الاستيهامات عن حقيقة أكثر صدقاً تكون هي مجرد دليل مشوش عنها، كما لا داعي لربطها فيما بينها وفق أشكال قارة وتكوين بؤر صامدة للتجميع. فباعتبار القوة الديناميكية للوجود ليس هناك أي مبرر كي تحاكي الموجودات ماهو أكثر جوهرية منها. الموجودات هي توليد محايث للواحد، وليست مطلقا صورا يحكمها التشابه. إنها أحوال وأنماط للواحد خاضعة للصدفة، وهي درجات جهوية من الشدة والقوة. ومادامت القوة ليست إلا اسما آخر للوجود، فإن الموجودات ليست إلا أنماطا للتعبير عن الواحد. هاهي السيمولاكرات إذن تسترد حقها من حيث هي شهادة حية مرحة على القوة الواحدة للوجود، من حيث هي حالات تدل الدلالة نفسها على الوحدة، من حيث هي تنويعات للوحدة.

نحن أمام أنطولوجيا تسعى إلى التحرر من العمق الأصلي كي تتمكن من التفكير في قوى الزيف بعيداً عن كل نموذج، وفي لعبة السطوح. فما أبعدنا عن فلسفات التمثل والأصل والمرة الأولى والتشابه والمحاكاة والوفاء والأمانة... لكن، ما أبعدنا كذلك عن ميتافيزيقا الجواهر. ذلك أن الاستيهامات لا تشكل امتدادا خياليا للعضويات، وإنما

تعطي حيزاً مكانيا لمادية الأجسام. الاستيهامات هي ما يشكل لاجسمانية الأجسام. علينا إذاً أن، نحررها من سجن الأزواج صدق/ كذب، وجود/ لاوجود، ولندعها تعيش رقصاتها وكرنفالها وتلعب كما لو كانت خارج الوجود. فإذا كانت الفيزياء خطابا حول بنية الأجسام والخلائط والتفاعلات والآلية المتحكمة في الداخل والخارج، فإن الميتافيزياء خطاب حول مادية اللاجسماني، مادية الاستيهامات والسيمولاكر. إذا كان النقد الكنطي قد حاول تعيين وهم الميتافيزيقا وتأسيس ضرورته، فإن الميتافيزيقا ترمي هنا إلى إرساء النقد الضروري لتحرير الاستيهامات، ورفع الأوهام عن قوى الزيف.

موازاة مع مادية الاستيهام تتحدث هاته الأنطولوجيا عن لاجسمانية الحدث، فإن كان الحدث دوما نتيجة لتفاعل الأجسام وتصادمها، امتزاجها و انفصالها، إلا أنه ليس من مرتبة الأجسام. لتوضيح هاته الفكرة، ولإعادة الاعتبارلمعنى الحدث، علينا أن نستبعد معاني ثلاثة أعطيت له عبر تاريخ الفلسفة عند فلسفات حاولت أن تعمل فيه فكرها من غير أن توفق في إدراك معناه. هاته الفلسفات هي الوضعية الجديدة، والفينو منولوجيا وفلسفة التاريخ.

فالوضعية الجديدة فهمت الحدث على أنه الواقعة التي تحيل إليها القضية، وجعلت منه مسلسلا ماديا. وبحجة أنها ترى أننا لا يمكننا قول أي شيء خارج العالم، فإنها ترفض سطح الحدث، وتسجنه بالرغم عنه داخل الامتلاء الدائري للعالم.

أما الفينومنولوجيا، فبما أنها جعلت المعنى لا يتواقت مع الحدث، فهو إما يتقدمه أو يتأخر عنه، وبحجة أنها لم تسمح بوجود المعاني إلا بالنسبة للوعي، فإنها وضعت الحدث خارجا وقبل، أوباطنا وبعد، وهي تحدد موقعه دوما بالنسبة لدائرة الأنا.

أما فلسفة التاريخ، فإنها تسجن الحدث داخل دوامة الزمن، وبحجة أنها لاتعطي وجوداً للحدث إلا في الزمن، فإنها تخضعه لنظام يجعل من الحاضر صورة محصورة بالماضي والمستقبل.

لقد فهم الحدث إذن على أنه الواقعة التي تحدد صدق القضية، و المعيش الذي هو حالة الذات، والعيني الذي هو المحتوى التجريبي للتاريخ. مقابل هاته الفلسفات الثلاث يدعونا فوكو إلى إقامة :

ميتافيزيقا الحدث اللاجسماني ضد الوضعية الجديدة وخلافا لفزياء العالم،

ومنطق للمعنى المحايد ضد الفينومينولوجيا، وخلافا لدلالات الذات.

وفكر الحدوث ضد فلسفة التاريخ، وخلافا لتجاوز المستقبل التصوري وحفظه لماهية الماضي.

وحدها تلك الميتافيزيقا وذلك المنطق وهذا الفكر من شأنها أن تعيد للحدث معناه، لأن المعنى ليس هو البعد التبييني للقضية، إذ هو لا يرتد إلى الوعي أو الذات، ولا هو البعد التعييني لها لأنه لا يتحدد بتمثيل الوحدات الخارجية، ولا هو بالبعد الدلالي لأنه ليس شرط الصدق. للقضية بعد رابع غير هاته الأبعاد كلها. حينما نقول : مات فوكو، فإن هاته القضية تشير إلى واقعة، وتعبر عن رأي أو فكرة، وتدل على إثبات لكن، إضافة إلى كل هذا فلها معنى، وهو فعل الموت، وهو حدث لا يدل على إثبات، ولا يؤكد صحة ولا فسادا.

هذا الحدث ـ المعنى لا يمكن إدراكه لأن له وجهين، وجها يؤم نحو الأشياء، وآخر نحو القضية. إن المعنى «بخار لاجسمي لطيف» يطفو في الحدود الفاصلة بين الكلمات والأشياء من حيث هو مايقال عن الشيء، لا ما يسند إليه ويحمل عليه، وما يحدث له، لا ماهو عليه. ذلك أن المعنى لا

يقال دون أن يحدث، والحدث لا يحصل دون أن يقال.

إنها إذاً أنطولوجيا تمنح المعنى وضعا في غاية التفرد، لأنه غدا يجمع، إلى جانب صفته القضوية واللاجسمية، صفة التعلق بالحدث. هاهو المعنى يتخذ وضعا، كما يقول النص، خارج الوجود، لا نعني بطبيعة الحال أنه يعود من جديد لسماء المثل، وإنما أنه أصبح خارج الأعيان والأذهان، بعيداً عن الجسمية والذهنية.

لقد سعت الفلسفة أن تحدّد الحدث انطلاقا من التصور نازعة عن التكرار كل قيمة، كما حاولت أن تقيس الاستيهام على الواقع باحثة عن مصدره، سعت الفلسفة إذن أن تعرف وتحكم، حاولت أن تكون علما ونقدا. في مقابل الفلسفة هناك الفكر الذي يعطي لقوى الزيف بعدها الفعلي، ويجعل الحدث لا محدودا ولا محددا كي يتكرر كتفرد، الفكر الذي هو دوما «دفع التفردات اللاشخصية لأن تتكلم». إن دور الفكر هو التوليد المسرحي للاستيهام، وتكرار الحدث في تفرده، الفكر يولد حدثا ـ معنى بتكراره للاستيهام.

ها نحن نرى أن هايدغر يلاحقنا خلال هذا العرض كله، وهاهي تفرقته بين الفلسفة والفكر تظهر هنا أيضا، إلا أننا لن نتوقف من جديد لمقارنتها بالمعنى الوارد هنا، ويكفي أن نقول ختاما بأننا إن كنا قد تبينا فيما سبق أن الفكر ليس دوما إلا استجابة لضغط خارجي، إلا استجابة لقوة، وأنه دوما «فكر الخارج»، وليس منبعه قط هو الوعي، فينبغي أن نستخلص الآن أن هذا الوعي ليس حتى مسرحه.

7 ـ سياسة الحقيقة عند الغزالي

ليس من شك في أن هذا العنوان هو من وحي الفضاءات الرشدية [*] التي تضمنا، وهو، بطبيعة الحال، من وحي الموضوع الذي اقترح لهاته الندوة، لكنه أساسا من وحي الورقة التي صيغت لتقديمها.

فرغم أن هذه الورقة تلح أساسا على الطرح المعاصر لمسألة الحقيقة «ولا تسعى، كما تقول، إلى أن تكون الندوة تنقيبا أركيلوجيا في ماضي المعرفة والحقيقة بقدر ما تحاول الوقوف على عتبة مستقبل ملتبس تصوغه مفارقات راهننا»، فإننا اخترنا، بالضبط استجابة لاقتراحات الورقة، أن نسلك نهجا ملتويا ونمر إلى المعاصرة عبر مسالك التراث.

ذلك أن رسم الآفاق والتطلعات لابد أن يعني رجوعا إلى الوراء. فالطريق الممكن لإحداث الانفصال مع التراث هي إثبات الاتصال، الطريق الممكن للتحديث هي التأصيل «فعندما ينصب تأملنا على ما سبق أن أعمل فيه الفكر، كما يقول هايدغر، حينئذ، وحينئذ فحسب، نكون في خدمة ما تبقى علينا إعمال الفكر فيه»[1].

هذا التناول هو إلى حد ما رسم للحدود بين ما فكر فيه وما لم يفكر

(*) ألقي هذا العرض ضمن «فضاءات ابن رشد، الملتقي الرابع» التي ضمت ندوة تحت إشراف جامعة القاضي عياض بمراكش بعنوان «المعرفة والحقيقة» خلال أيام 14، 15، 16 فبراير 2001.

فيه، وما لم يكن في الإمكان إعمال الفكر فيه.

بناء على ذلك، ينبغي أن نتلقى العنوان المقترح سؤالا على هذا النحو : هل يمكن الحديث عن سياسة للحقيقة عند الغزالي؟ وإلى أي حد؟

قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال المزدوج ربما وجب أن نذكّر بما تعنيه اليوم عبارة «سياسية الحقيقة» أو كما يقول البعض «الاقتصاد السياسي للحقيقة»؟

نعلم أن هذا التناول لمسألة الحقيقة ينطلق من التسليم بأن لكل مجتمع، واليوم ينبغي أن نقول إن لكل عصر نظاما معينا لحقيقة، وسياسة وتدبيراً واقتصادا للحقيقة، أي طرقا منظمة من أجل إنتاج الحقيقة، وأنظمة تتحكم في توليد الخطابات ونشرها وتداولها، وأنماطا معينة من الخطابات يقبلها على أنها خطابات الحقيقة، وسلطات معينة تسمح بإصدار الفتاوى وغربلة تلك الخطابات، وآليات ومنابر تمكن من تعيين مجال الصدق ومجال اللاصدق.

يتعلق الأمر اذن بتجاوز الإشكالية المنطقية ـ المنهجية وربما حتى الإيديولوجية، لتلمس الطرح السياسي لمسألة المعرفة واقتصاد الحقيقة. إنه، على حد تعبير فوكو، اقتناع بأن مسألة الحقيقة «لا تكمن في أن نميز، داخل خطاب معين، بين ما يمت إلى العلم والحقيقة، وما قد يتعلق بشيء آخر، وإنما في أن نتبين، تاريخيا، كيف تتولد مفعولات الحقيقة داخل خطابات ليست هي ذاتها لا حقيقية ولا خاطئة».

عدم الاقتصار على الوقوف عند الصلاحية المنطقية، ومحاسبة الخطاب من وجهة نظر مفعوله، هذا بالضبط ما نجده عند الغزالي : فعندما يستعرض في **المنقذ** أصناف الطالبين ويقوم بتحليل مختلف الطرق التي انتهجت في المعرفة، فإنه لا يعرض لهذه الطرق من حيث هي مناهج معرفة، وإنما يسأل الخطاب، كما يقول، من وجهة «الآفات التي تتولد

عنه» فهذه الطرق، في نظر حجة الإسلام، حتى وإن كانت تؤدي إلى معارف صادقة في ذاتها، فإن الآفات التي تتولد عنها قد تكون مخالفة فتقود إلى الضلال. وهذا لا يصدق على الفلسفة وحدها، وإنما حتى على المعارف الرياضية التي قد تجر البعض «إلى أن يكفر بالتقليد المحض»[2]، أو المنطق الذي ربما ينظر فيه «من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما ينقل عن أصحابه من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين»[3] فالضلال ليس بالضرورة أفكاراً خاطئة، كما أن «الشبهة إذا انتشرت» فإنها تعمل عمل الحقيقة[4].

إن حياة الحقيقة وانتشار الأفكار وانتصارها لا يتوقفان على صدقها المنطقي، وإنما على السلطة التي تروّج لها. العلم كما يقول الإحياء «لا يذم لعينه»[5] والكلام يتخذ معناه من المنبر الذي يصدر عنه «فإذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلا، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقا، فأبداً يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق»[6]. هذا ما يؤكده كتاب الفضائح: «فالشيء إذا نسب إلى مشهور بالفضل، يغلب على الطبع التشوق إلى التشبه به، فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليدا لأفلاطن وأرسطاليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل وداعيهم إلى ذلك التقليد وحب التشبه بالحكماء»[7].

إن المعارف، حتى وإن كانت يقينية في ذاتها، إلا أنها تتحدد أساسا بمن يروج لها، بل إن الألفاظ ذاتها تنطوي على مفعول يتجاوزها كألفاظ. ولعل هذا هو ما يفسر إلحاح حجة الإسلام على ترجمة لغة المنطق ونقلها إلى لغة القسطاس المستقيم نظراً للإيحاء الذي لتلك الألفاظ ووقعها على

2) الغزالي (أبو حامد)، **المنقذ من الضلال**، نص منشور مع ترجمته، بيروت، 1959، ص 28.
3) نفسه.
4) نفسه.
5) الغزالي، **الإحياء**، ج1، ص29.
6) **المنقذ**، ص 26-27.
7) الغزالي، **فضائح الباطنية**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص35.

الآذان والعقول، فقيمة اللفظ أيضاً ليست في ذاته وفي ما يحمله من معنى، وإنما في مفعوله وما يتولد عنه.

لقد خاض حجة الإسلام في مواجهة الفلاسفة والتعليمية خوض مجادل، ودخل في الاعتراض عليهم «دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت». إنه أدرك أن الشبهة، إذا اشتهرت، تعمل عمل الحقيقة، وأن الوقوف عند الإنكار ليس كافيا وحده، وتفنيد الآراء مسألة لا تنفع فيها المناظرة الكلامية. وخطر الفلسفة والتعليم لا يكمن في الأفكار التي يروج لها وإنما في الآفات التي تتولد عن تلك الأفكار.

لا مانع إذن أن يعمد الغزالي إلى قوة الأسلوب وغموضه في بعض الأحيان، وإلى براعة الجدل فلا «ينهض ذابا عن مذهب مخصوص»، بل يجعل الفرق إلبا واحدا على أعدائه «فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفاصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[8].

بهذا المعنى فالسؤال عما إذا كان الغزالي يميل إلى الأفكار التي يريد إبطالها، أو ما إذا كان أكثر فلسفة من الفلاسفة، وأنه «أراد أن يتقيأهم فما استطاع»، أو أنه حكى شبهة التعليمية بكيفية «كانوا يعجزون هم عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقه له»[9]، إن هذا النوع من الأسئلة والاعتراضات هو ما يحاول الغزالي أن يجيب عنه لينبه أن نضاله ليس نضالا ضد أفكار وضد معارف بعينها، وإنما نضالا ضد سلطات معرفية. فالتهافت هو تهافت للفلاسفة وليس للفسلفة، والفضائح هي فضائح الباطنية وأهل التعليم، وليست فضائح مذهب فكري.

لقد كان حجة الإسلام يدرك إذن معنى كتابته هو بالذات **للتهافت والفضائح**، بل **وللإحياء**. إنه كان يعلم أن هذه الكتب لن يكون لها الوقع

8) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيقي سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966، ص82-83.

9) الغزالي، **المنقذ**، ص 28.

نفسه لو أنها صدرت عن غيره وكان يدرك مدى سلطة المعرفة، ومدى سلطته هوو إمامته وحجيته ووجوده كما يقول، «في زمان مساعد وسلطان متدين قاهر»[10]. بناء على ذلك فهو لم يكن يبغي إقناع خواص، كما فهم ابن رشد، ولا إثبات معرفة مضادة، وإنما إصدار فتوى فقهية في حق من يخالفونه.

إن من يقتصر على النظر إلى كتب الغزالي على أنها انتقادات أفكار، لا لحياة الأفكار وسياسة الحقيقة، لابد وأن يستخلص، مثل ابن رشد، «أن هذه الأقاويل كلها في غاية الوهن والضعف»[11] ولكن، مقابل الوجهة الأرسطية التي تحصر معنى الخطاب وقيمته في حدود الكلام، يمكن أن نتحدث هنا عن رؤية أفلاطونية تربط المعرفة بالسياسة، وتدخل في مقدمات القياس البرهاني المتواترات والمشهورات (المقاصد101، المستصفى144) وتعتبر أن الضلال إذا اشتهر وتمكن، فإنه يعمل عمل الحقيقة، وأن الأفكار تكتسب قوتها من رسوخها الزمني، والمنابر التي ترعاها.

إن الخلاف بين مؤلفي كتابي **التهافت وتهافت التهافت**، يمكن أن يؤول، من وجهة النظر التي نحن بصددها، لصالح حجة الإسلام ضد من اعتبر في مناسبات متعددة، ممثلا للعقلانية في الإسلام.

لقد كان الغزالي يعلم أن المعرفة وحدها عاجزة عن هداية الضالين، وأن لا مفر من اقتران سلطة المعرفة بسلطات دنيوي إن نحن أردنا أن نرغم الخصم على الخضوع للشرع. بل إن صاحب كتاب الفضائح كان يحس بنوع من اليأس من إقناع المائل عن الحق ورده إلى طريق الصواب.

ففي نص يورده في كتابين أساسيين من كتبه يحاول أن يبرر هذا الشعور باليأس عاقدا حواراً بينه وبين داعية باطني: يسأل الداعية «هل

10) المنقذ، ص 48.

11) ابن رشد، تهافت التهافت، دار المعارف، مصر، ج1، ص 78.

يمكنك أن تعرف جميع الحقائق والمعارف الإلهية جميع الخلق فترفع الاختلافات الواقعة بينهم»؟ فيجيب الغزالي : «هيهات لا أقدر عليه، وكأن إمامك المعصوم قد رفع الاختلافات بين الخلائق وأزال الإشكالات عن القلوب... بل اختلاف الخلق حكم ضروري أزلي ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك». ثم يسأل الداعية : «كيف نجاة الخلق من هذه الاختلافات؟» فيرد الغزالي : «إن أصغوا إليّ رفعت الاختلافات بينهم، ولكن لا حيلة في إصغائهم، فإنهم لم يصغوا بأجمعهم إلى الأنبياء ولا إلى إمامك، فكيف يصغون إلي؟ وكيف يجمعون على الإصغاء وقد حكم عليهم في الأزل بأنهم لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك؟[12].

نتبين هنا أن مصنف كتاب القسطاس المستقيم يربط المعتقد الفاسد بمؤامرة كونية من تدبير يتجاوز المعرفة والسياسة بل المستوى البشري. هذا ما يبرر، في نظر الأستاذ العروي كون صاحب الفضائح لم يتمكن من تجاوز الطرح التقليدي لمسألة المعرفة، ولم يصل حتى إلى تمثل مفهوم الأدلوجة وذلك «بسبب فرضية الشيطان التي كانت تمده بتفسير جاهز للاعوجاج الفكري»[13].

إلا أن هذا التفسير إن كان مقبولا في نظرنا، فهو ليس كافيا، وهو لا يخص فكر الغزالي وحده وإنما يصدق على مفكري القرون الوسطى بأجمعهم. ولعل السبب الأساس الذي لم يمكن صاحب **الإحياء** من تجاوز فعلي للطرح التقليدي لمسألة الحقيقة يرجع، في نظرنا، إلى أمرين اثنين :

1 ـ حدود العلاقة التي يقيمها بين المعرفة والقوة،

2 ـ وتوفره على حل آخر لمعضلة الحقيقة.

---

12) الغزالي، **القسطاس المستقيم**، مطبعة التقدم، مصر، بدون تاريخ، ص 85-86انظر أيضا المنقذ، ص 31.

13) العروي (عبد الله) **مفهوم الأدلوجة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980، ص22.

فيما يتعلق بهاته النقطة الثانية نعلم أن صاحب **المنقذ** يقيم، إلى جانب الطرق التي يعرضها، طريقا آخر للمعرفة مصدره نور النبيئين والصديقين «فأدوية العبادات، كما يقول، مقدرة من جهة الأنبياء لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل»[14].

أما فيما يخص النقطة الأولى، وهي التي من شأنها أن توضح لنا مدى المسافة التي تبعدنا عن حجة الإسلام وتؤسس **لانفصالنا عنه، فهي** تتعلق بالعلاقة التي يقيمها الفكر المعاصر بين السلطة والمعرفة. ذلك أن هذا الفكر لا ينظر إلى السلطة كقوة تسند المعرفة وتدعهما.

إن العلاقة بين السلطة والمعرفة ليست علاقة تخارج، وعلائق القوة هنا ليست علائق خارجية. فالقوة تدخل في نسيج المعرفة ولا تشكل سندا وبالأحرى تطبيقا لها.

عندما بين نيتشه أن إرادة المعرفة هي إرادة قوة وأن المعرفة قوة وتسلط، فإنه جعل المعرفة، بماهي كذلك، استحواذا وحركة وفعلا، بل وفعلا عنيفا.

العنف والصراع والقوة، كل هذه الأمور توضع هنا في مستوى كل منظور وتأويل بل في مستوى كل علامة ودليل. الدليل أو العلامة مكان تناحر واختلاف. إنها الفضاء التفاضلي الذي يكثف سلسلة لا متناهية من التأويلات. تحاول الإشكالية المعاصرة لعلاقة السلطة بالمعرفة أن تبعث العنف والقوة اللذين يؤسس بهما اللوغوس فضاءه السيميولوجي.

من هنا يغدو التأويل، ليس بحثا عن معنى أول، وإنما إعطاء أولويات وأسبقيات، تلك الأولويات التي ترجع لإرادات القوى والسلطات التي توجد من وراء التأويل. إن إنتاج المعاني هو خوض

14) المنقذ، ص 45.

لحروب. وليست علاقة التأويل بالنصوص والمعاني علاقة تأمل ونظر. إنها ومنذ البدء، علاقة صراع واستحواذ وعنف.

وإذا كانت المعرفة بتراتباتها تخفي القوة وتنطوي عليها، فلأن الواقع ذاته ليس إلا كمية من القوة سبق الاستحواذ عليها بعنف التأويل. «فلا شيء، كما يقول دولوز، سوى كميات من القوة في علاقة توتر». العالم مسكون بقوى تتناحر بغية الاستحواذ على كميات الواقع. وإذا كان معنى الشيء هو القوة التي تستحوذ عليه وتخضعه فهمنا لماذا يسكن الصراع عمليات إنتاج المعاني، مادامت تلك القوة لا تنصب إلا على قوة مضادة، لأن الدليل لا يعطينا نفسه للتأويل كما يقول فوكو، «والتأويل لا يكشف خفايا مادة للتأويل تعطي نفسها بشكل سلبي منفعل، إن التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ وبعنف على تأويل آخر سبق وجوده من قبل فيقلبه وينزل عليه ضربات عنيفة».

القوة إذن تدخل في نسيج المعرفة ولا تشكل تطبيقا لها فحسب. وليس الصراع بين التأويلات مجرد مظهر من مظاهر النضال الطبقي، يتولد عن التوظيف الإيديولوجي للمعارف، كما أن السلطة ليست قوة تسند الحقيقة وتدعمها وتزكيها.

لا يتعلق الأمر فحسب بتحديد وظائف المعرفة ومفعولات الخطاب و«الآفات التي تتولد عنه»، وإنما بالتسليم بأننا لا نعمل ولانفكر إلا في أنظمة معينة للحقيقة، أي بوضع الحقيقة ذاتها كفاعل، أو فاعل الفواعل، أي جعل أنظمتها بمثابة القبلي التاريخي الذي يحدد شروط الإمكان، إمكان الفعل، أو على الأصح إمكان القول كفعل.

ندرك الآن مدى الهوة التي تفصلنا عن منظور الغزالي لحياة الحقيقة وقد يعترض علينا بأننا نحن الذين جئنا لنبحث عما كان من المفروض ألا نجده عند مفكر يفصلنا عنه ما يقرب من عشرة قرون. إلا أن ميدان الفكر لا يقاس بالأهداف التي يسعى نحوها وإنما بالدروب التي يعبرها. فعندما

«يستحث شيء ما الفكر، على حد تعبير هايدغر، فإن هذا يتوجه نحوه ويلاحقه، لكن قد يتأتى له أن يتحول وهو في طريقه إليه»[15].

Heidegger (M), «Identité et différence» in Queustion I, op. cité, p.257. (15

9 . آثار دريدا Les traces de Derrida

قليل منا من يعرف أن ما يناهز ربع قرن مر على وفاة فوكو، وأن ندوات كبرى عقدت، وستنعقد، بهذه المناسبة، وأقل من ذلك عددا من يعرف بالضبط كم سنة مرت على وفاة دولوز، ذلك الفيلسوف العظيم الذي قال في حقه «صديقه» فوكو بأن «القرن سيكون دولوزيّ الطابع».

مقابل هذا الإغفال، نلمس عناية ملحوظة بدريدا، نلمسها بطبيعة الحال عند الفلاسفة، كما نلمسها عند نقاد الأدب، وعند النقاد التشكيليين، لكننا نلمسها أيضا عند جميع وسائل الإعلام، حتى تلك التي لم نعهد عندها اهتماما بالفلسفة لا من قريب أو بعيد. هذه العناية لم تظهر فجأة وبعد موت الرجل، وإنما حفته حتى خلال حياته. وكلّنا يذكر أنه كان أكثر المفكرين زيارة للمغرب. صحيح أنه لم يزره فيلسوفا، ولم يتقدم لأية شعبة في الفلسفة أن استدعته بماهو كذلك، لكنه زارنا مرارا، وملأ صحفنا ومدرجاتنا ومجلاتنا.

من بين أشكال الاحتفاء، التساؤل عن دواعي الاحتفاء ذاتها. لذا فإننا سنحاول هنا أن نتساءل عن مبررات هذا الاهتمام. وماهي الروابط التي تشدنا إلى هذا المفكر الذي ربما يتعذر تصنيفه ضمن جنس بعينه من أجناس الكتابة، والذي هو من بين ثلة من «فقهاء» المدرسة العليا للأساتذة

بفرنسا، أي من مؤسسة تفترض عناية كبرى بالنصوص الفلسفية، ومعرفة دقيقة بتاريخ الفلسفة، وإطلاعا واسعا على نصوصه، الأمر الذي قد لا يتوفر عندنا بالشكل المطلوب؟

قد يتسرع بعضنا ويرد الأمر إلى نوع من «النجومية» التي كان يتمتع بها صاحبنا، والتي جعلت منه مفكراً معروفا في الأمريكتين، ربما أكثر مماهو معروف بين ذويه وأهله. لعل هذا ما يقصد إليه ا. سعيد عندما يقول بأن دريدا «كان رجلا لامعا». إلا أننا نعتقد أن هذا المبرر ليس كافيا وحده. فدريدا ليس من طينة برنار هنري ليفي. فوراء شهرة هذا الأخير «فراغ» فلسفي وضجة إعلامية، وربما «دفعة» سياسية. أما صاحبنا فهو أكبر من هذا كله.

كما قد يقال، بل قيل بالفعل، إن وراء الأمر بلاغة لغوية، و«بيانا» لفظيا. لكن، حتى إن صح هذا بالنسبة للقراء الفرنسيين، فهولا يصدق علينا، خصوصا وأن نصوص الرجل مستعصية النقل إلى اللغة العربية، فهي لا تفقد، في أعين القارئ العربي، بيانها وألاعيبها اللفظية فحسب، بل ربما حتى شيئا من معانيها.

إذا استبعدنا عاملي «البيان» الصحفي، والبيان اللغوي، فإلى أي عامل نرد قرب الرجل منا؟ ربما لا يقبل البعض هذا الزعم، إلا أننا نعتقد بأن مرد شهرة دريدا سياسي في نهاية التحليل، شريطة أن نأخذ الكلمة في معناها الذي يعطيه هو إياها، عندما يتحدث عن سياسة الفلسفة، وسياسة الحقيقة، وسياسة النقد.

يتعلق الأمر في النهاية بإنقاذ «الممارسة النظرية» وتخليصها من الورطة التي أوقعتها فيها «فلسفة الإلتزام» من جهة، وبعض الفلسفات الماركسية من جهة أخرى. نستعمل هنا العبارة الألتوسيرية : «ممارسة نظرية» إشارة إلى هزة مماثلة انحدرت هي كذلك من المؤسسة نفسها، ومن الولع ذاته بالقراءة وإعادة القراءة، و«فلاحة» النصوص، الأمر الذي تبلور

في خلخلة للممارسة التي اتسم بها النقد في شتى المجالات .

من أهم المآخذ التي كان الراحل يأخذها على النقد المتداول كونه ظل عند معظم الممارسين له نقدا «خارجيا»يدعي أن باستطاعته تفسير النصوص وتأويلها، بل ومحاكمتها، بردها إلى الشرائط الخارجية التي توجد من «ورائها». يتساوى في هذا النقد «الفكري» والنقد الأدبي أو الفني. وقف دريدا عند مفهوم الخارج هذا فرأى أن التمييزالأوّلي بين الخارج والداخل لا يخلو من نفحة وضعية. بل إنه التمييز الذي كرسته الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها. وهذا بالمعنى العام للفظ ميتافيزيقا وليس من حيث هي فرع من فرع الفلسفة، وإنما من حيث هي حياة تحاول فيها مجموعة من القيم أن تؤكد ذاتها.

رأى دريدا، تقويضا لهذه الميتافيزيقا، أن «الخارج » الممكن لا يمكن أن يقوم إلا داخل كل نص. فلا يكفي «تفسير» النصوص بردها إلى عوامل «خارجة» عنها. من هنا تحل المقابلة بين الهامش والمركز محل التقابل الوضعي بين الداخل والخارج. فالهامش ليس هو ما يوجد «خارجا»، وإنما هو النقطة التي تتخلخل عندها المركزية. ذلك أن كل نص ينطوي على قوى عمل هي في الوقت ذاته قوى تفكيك للنص. وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والوقوف على توترات (لا نقول تناقضات) داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته. في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه يكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها.

لسنا إذن على بعد كبير عن مفهوم القراءة الذي نادى به لوي التوسير ومارسه، و الذي يجعل القراءة لا تنفصل عن الكتابة، ويجعل النص لا ينتظر العين التي تجيء كي ترى فيه ضبابية الرؤية أو صعوبة التأويل، وإنما بنصّ يفيض لوحده، نص لا يعطينا نفسه إلا في ما يحجبه، وبالضبط «في ما يحمله في طياته من رخاوة، خلف مظهر أقوى الحقائق

بداهة، في الصمت الذي يتخلل خطابه، والنقص الذي يُعوز مناهيته، والبياض الذي يتسلل إلى سواد كتابته الدقيقة».

ذلك أن النص لا يكون نصا إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى «قانون تركيبه وقاعدة لعبته، وهو يظل لامدركا على الدوام»، غير أن هذا التحجب لا يعود لنقص في قدرات قارئ ولا ل «تعقد» لغوي، وإنما هو محايث للنص بماهو كذلك.

من هذا المنظور تتساوى كل النصوص. فليست هناك نصوص أكثر «يسارية» من غيرها. بل إن دريدا ذهب عكس ذلك تماما. إنه حاول الكشف عن اليمين في كل نص «يساري». هذا إذا سلمنا بمعنى لهذا الثنائي في فكره. وعلى أية حال فإن «ضحاياه» الكبار لم يكونوا من «اليمين» الفلسفي والأدبي التقليديين، وهو لم «يفكك» نصوص برانشفيك أو آرون، وإنما أرطو وبابيس ولاكان وباتاي وليفي ستروس وليفيناس بل، وفوكو.

وربما كانت هذه التفرقة ذاتها ليست ذات شأن كبير في إطار فكر دريدا. فالتفكيك لا ينكب على نصوص دون غيرها. إنه لا يكاد يفاضل بين النصوص. وعلى أية حال فلا يتعلق الأمر مطلقا بتفكيك نصوص «يمينية» من موقع يساري، أو نصوص «رجعية» من موقع تقدمي، أو نصوص تقليدية من موقع حداثي، أو نصوص علمية من موقع فني، أو نصوص ايديولوجية من موقع فلسفي. إن استراتيجية التفكيك لا تتبنى التصنيف التقليدي للأجناس، وهي لا تفاضل بين النصوص. بل إنها تنصبّ على ذاتها. وهذه صفة من الصفات التي كانت تقرب دريدا من هايدغر، وتجعل «التفكيك» يضاهي «التقويض»، فكلاهما لا يرحم حتى نفسه. يتساءل هايدغر في كتابه عن كانط: «ألا يتستر مجهودنا نحن كذلك وراء أشياء لا ندركها».

لعل هذه إحدى النقط الهامة التي تفصل التفكيك عن النقد

المتداول. فبينما يتوهم الناقد أنه يرى في النص ما لم يره صاحبه، بينما ينصِّبُ الناقد نفسه عادة قاضيا يتكلم باسم الحقيقة، ويضع نفسه جهة الصواب والحق، بينما يترعرع النقد داخل ميتافيزيقا اليمين واليسار، فإن الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها، في نظر صاحب التفكيك، يمر عبر كل النصوص، فالأمر يتعلق باستراتيجية شاملة للتفكيك تتجنب الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية وتقيم «داخل» الأفق المغلق لتلك الثنائيات عاملة على خلخلته.

وعلى ذكر الثنائيات، ماذا ينبغي أن نفهم من تفكيك الثنائي الميتافيزيقي عند دريدا؟ فهل يتعلق الأمر بإدماج الطرفين؟ أم إعلاء أحدهما على حساب الآخر؟ أم إلغائهما معا؟

يجيبنا دريدا بأن الأمر لا يعني لا هذا ولا ذاك. إنه يرمي بالأولى إلى تحرير السلب من هيمنة الكل وعدم توقيفه بفعل أي تركيب، أو سجنه داخل منطق التعارض. يتم ذلك بإعادة تحديد، بل وإعادة كتابة، الاختلاف على نحو لم يسبق إليه، وجعل المباينة إرجاء يأخذ بعين الاعتبار الزمان والقوى في عملية تقتضي حسابا اقتصاديا ولفا ودورانا وتأخرا، ولا تطابقا «يقتضي مسافة وبونا وابتعاداً».

المباينة إذن هي حركة توليد الفوارق. إنها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم إلا إذا كان كل عنصر «حاضر» متعلقا بشيء آخر غيره، محتفظا بأثر العنصر السابق، فاتحا صدره لأثر علاقته بالعنصر الآتي وعلى رغم ذلك فلا نستطيع أن نقول إن المباينة مبدأ و أساس. إنها ليست هي الأصل الميتافيزيقي. فتفكيك الحضور يطال مفهوم الأصل ذاته، ويقحم العود الأبدي «داخل» الكائن.

إذا فهمنا الاختلاف على هذا النحو نكون قد اقحمنا الثنائي داخل كل حد، ولن يعود السلب، كما كان عند أصحاب النقد، حتى الجدلي منه، لن يعود هو هذا الذي يجيء من خارج ليتعارض مع الذات، وإنما ذاك الذي ينخرها من الداخل (إن صح الكلام عن داخل).

السلب هنا هو الحركة **اللامتناهية** التي تبعد ليس طرفي الثنائي، وإنما تبعد الذات عن نفسها، تبعد الهوية عن نفسها. فكل مساواة والحالة هذه، كل هوية، تنطوي على حركة «داخلية» لا متناهية تبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرب بينهما بفعل ذلك التباعد نفسه. والتفكيك بالضبط هو إثبات هذا الابتعاد الذي يقرب فيما بين الطرفين اللذين يشكلان الثنائي الميتافيزيقي. هذا ما قام به نيتشه، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالثنائيات : باطن/ ظاهر، حقيقة/ خطأ، عمق/ سطح ... فأرسى بذلك مفاهيم جديدة كل الجدة عن الظاهر والحقيقة والسطوح.

لا يسمح المقام بالرجوع إلى «المحاسبة» الهايدغرية ومعرفة مدى إمكانية إنجاز هذه «المهمة» التي سبق ل نيتشه أن اضطلع بها، وإنما يكفينا هنا الإلحاح على الأهمية التي تكتسيها بالنسبة إلينا إعادة النظر هاته في مفاهيم السلب والتناقض، هاته الإعادة التي من شأنها أن تحررنا من مفهوم جدلي مبتذل عن السلب و«عمله»، والتي من شأنها أن تجعل التفكيك الطريق الأضمن إلى «بناء» الهوية، أقول «بناء»، لأن التفكيك ليس هدما، ولأن التفكيكية ليست مطلقاً فلسفة عدمية. وربما كان العكس هو الصحيح. ف دريدا ينطلق من افتراض أننا نعيش على فيض من الحقائق، فيض ما ينفك يتوالد. فما دمنا نتكلم اللغة، ونستخدم المفاهيم، ونخلق الوحدات، ونركن إلى التقليد، ونطئن إلى التشابهات، ونحنّ إلى التطابق و الوحدة، فإننا لابد أن نعيش على الحقائق. إلا أن الأمر لا يتعلق بتقويض تلك الحقائق باسم حقيقة ما، باسم حقيقة مضادة، باسم الحقيقة. وهذا بالضبط ما يطبع النقد المتداول. إذ أنه يتم دوما من موقع حقيقة ما، هذا إن لم يتم من موقع الحقيقة. أما التفكيك فهو لا يدّعي تكذيب موقف باسم آخر، وهو لا يتجاوز الميتافيزيقا بمهاجمتها و«محاكمتها»، وإنما يسعى إلى أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء ويقين. إنه إذن فضح لامتلاء مزعوم، فضح لادّعاء.

يتعلق الأمر إذا بتوسيع شرخ لازم الميتافيزيقا، وشق هوة لم تنفك عن الوجود، لكن المرمى يتعلق أساسا بتعقب آثار وخلخلة تراث. ولعل هذا «الهوس» هو الذي يقربنا أكثر القرب من صاحب التفكيك، الذي نجد عنده إلى جانب التوسير خلخلة لمفهوم عن التاريخ كرسته الفلسفات الجدلية كما انتشرت عندنا في شكلها المبتذل، حيث فرضت مفهوما خطيا عن الزمان، وجعلتنا «نفسر» النصوص باستعمال المفهوم التنجيمي للتأثير مستبعدين مفهوم الأثر.

يرمي دريدا بالنصوص في زمنية يطبعها العود الأبدي، وهو يعتقد أن هناك في كل نص أثرا موشوما يحيلنا إلى نص آخر حاضر بغيابه. وإن وشم هذا الأثر على النص الميتافيزيقي لا يمكن أن يدرك إلا كمحو للأثر نفسه. وعلى رغم ذلك فإن هذا المحو يخلف أثره في النص. وحينئذ فإن الحضور، بدل أن يكون، كما ساد الاعتقاد، ما يدل عليه الدليل، وما يحيل إليه الأثر، فإنه يصبح أثر محو الأثر: «ذلك، بالنسبة إلى دريدا، هو النص الميتافيزيقي، و تلك هي اللغة التي نتكلمها، وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفره لكي تُحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها إلى تجاوزهما».

ها نحن نرى أن الرجل يشاركنا، في أكثر من نقطة، همومنا الفكرية، وهو يدعونا بطريقته إلى أن نقتفي أثره، ونسير على دربه كي نقترب منه ما أمكن حتى نبتعد عنه. وما هذا اللقاء إلا بادرة سبق فيها شعراؤنا فلاسفتنا اقتفاء آثار فيلسوف شاعر.

*عرض ألقي في بيت الشعر تكريما لـ ج. دريدا

10 . الأدب والفلسفة

هذا العنوان لا يحيل في نظرنا إلى الثقافة العربية، ليس هناك إشكال في ثقافتنا العربية اسمه الأدب والفلسفة، هاته المسألة لا تحيل إلى ثقافتنا العربية الكلاسيكية، لا لأن مفهوم الأدب ذاته يعتبر حديث العهد، بحيث إنه لم يتبلور إلا في نهاية القرن الثامن عشر مع الرومانسيين الألمان الذين حولوا الأجناس الأدبية التي كانت تعتبر قارة منفصل بعضها عن بعض إلى مفهوم تركيبي عن الأدب توضع الرواية في صدارته باعتبارها تضم جميع الأجناس؛ بل لأن فعل الفلسفة لم يمارس في تلك الثقافة بحيث يكون معنيا بالأدب، وخصوصا بالكتابة الأدبية، أو لنقل بالكتابة. قد يقال إنني أغفل بهذا الجزم الصارم ما في آدابنا وأشعارنا، وكتاباتنا الصوفية على الخصوص، من معان فلسفية قد تطرق في بعض الأحيان قضايا اعتبرت على الدوام موضوعات الفسلفة بلا منازع، وقد يقال إنني أغفل ما يمكن أن ندعوه البعد الميتافيزيقي لكل عمل أدبي، وقد يقال أيضا إنني أنسى أمثال من سمي عندنا بفيلسوف الشعراء، أو من دُعي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، بل قد يقال بالأولى إنني أتجاهل كون بعض فلاسفتنا لجئوا إلى صياغة «أدبية» للتعبير عن قضايا الفلسفة ومسائلها، إلا أنني أرد على كل هاته الاعتراضات بأنها تغفل ما نعنيه اليوم بمسألة **الأدب والفلسفة**.

وقبل أن نحاول تحديد ما نعنيه بهذا الإشكال لنبق في تحديداتنا السلبية كي نقول إن قضية الأدب والفلسفة لا تحيل إلى التفاعل بين فنين من الفنون، Deux disciplines، بين نوعين من الدراسات، ولا تسأل عن مدى إمكانية استفادة إحداهما من الأخرى، كما أنها لا تحيل إلى الوجوه والمواقع والمنابر التي استطاعت أن تجمع بينهما.

فنحن حينما نقول الأدب والفسلفة فليس مثلما نقول الفيزياء والكمياء، لكن كذلك ليس مثلما نقول الرياضيات والفلسفة، علماً بأن هذا الزوج الأخير يطرح قضايا خاصة، إنه لم نقل يطرح البنية المثالية للفلسفة الغربية. وعلى رغم ذلك فإنه مخالف للإشكال الذي يبلوره اليوم الثنائي أدب/ فلسفة.

ولكي نتمثل هذا الأمر أحسن تمثل، علينا أن نتذكر أن هاته المسألة لم تطرح إلا في الوقت الذي تحدد فيه مفهوم الأدب، ولكن أيضا في الوقت الذي أخذت فيه الفلسفة تعيد النظر في نفسها، في أسلوبها ولغتها، لكن أيضا في موضوعاتها، فأخذت على عاتقها مسألة الكتابة.

يحيلنا هذا الإشكال إذن إلى ظرفية نظرية معينة يجملها موريس بلانشو في نص كثيف نشر ضمن **الحوار اللامتناهي** يقول فيه: «إن الكتاب الرومانسيين بماهم يكتبون، يشعرون بأنهم الفلاسفة الحقيقيون، وأنهم ليسوا مدعوين إلى التمكن من الكتابة، بل أنهم مرتبطون بفعل الكتابة كمعرفة جديدة عليهم أن يتعلموا إدراكها بأن يصيروا على وعي بها»[1]. هذا الوعي بالكتابة هو في الوقت ذاته مقاربة لماهية الفكر والأدب، وهو ليس مجرد محاولة لصياغة نظرية جديدة في الأدب، وإنما هو النظرية نفسها كأدب.

من جملة النتائج التي ستتمخض عن هذا طرح ما يمكن أن ندعوه أدبية النص الفلسفي. إنها مسألة تؤكد أن كل محاولات فصل الفلسفة عن

1) Banchot (M) **L'entretien infini** Gallimard 1969, p519.

الأدب وتأكيدها بوصفها خطابا عن حقيقة تنطق بذاتها وتتمتع بامتيازات وتعفى من أهواء الكتابة، لابد أن تصطدم بالواقع الفوار بالتشكيل النصي للفلسفة.

هذا ما ستؤكده جمهرة من المفكرين بدءا من نيتشه إلى جاك دريدا. كل هؤلاء سيقولون إن الفلسفة تتحدد بنتائجها الذي يتحقق في الكتابة، وإنها تخضع مثل أي كتابة للتدفق الدلالي غير المحكوم، وإن مفاهيمها تستند إلى مجازات متوارية، وإنها لا يمكن أن تتصور خارج المجال النصي المتحقق(2).

وهم يضيفون أن الفلسفة تكتب، إلا أنها لا تكون فلسفة إلا من حيث إنها تنسى أنها كذلك. لنتذكر عبارة دريدا في **الهوامش**: «إن الفيلسوف يكتب ضد الكتابة. إنه يكتب كي لا يحيد عن الدائرة المتمركزة حول اللوغوس»(3).

إن كانت الفلسفة نوعا من الكتابة، فهي نوع خاص، لأنها تسعى إلى محو أو إخفاء خاصيتها الكتابية. هذا المحو والنسيان يسمح لدريدا بأن ينفصل عن كل أولئك الذين لا يفكرون في الفلسفة إلا بوصفها «مسألة شكل» أو مسألة أسلوب، ويعملون، كما يقول هو، «على رفضها باسم الأدب الشامل»(4).

من طبيعة الحال أن يرفض صاحب التفكيك هذا الجر للفلسفة نحو الأدب، لأن استراتيجية التفكيك، كما نعلم، لا تكتفي بقلب الثنائيات واستبدال طرف بطرف، وجر أحدهما نحو الآخر، أو استبدال الثنائي فلسفة/ أدب بالثنائي أدب/ فلسفة. لا يتعلق الأمر بدمج الطرفين، أو إعلاء أحدهما ضد الآخر أو تبديل رتبتيهما، فالمباينة Différance هي حركة

Derruda (J), Marges Minuit 1972, p347.(2

3)نفس المرجع ص 346.

4) نفسه ص 349.

توليد الفوارق، إنها ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة اللهم إلا إذا كان كل عنصر «حاضر» متعلقا بشيء آخر غيره، محتفظا بأثر العنصر السابق، فاتحا صدره لأثر علاقته بالعنصر الآتي. التفكيك إذن هو إثبات هذا الابتعاد الذي يقرب بين الطرفين بحيث يظهر كل طرف على أنه الآخر ذاته في إرجائه.

إن المطلوب في نظر دريدا ليس قلب الثنائي فلسفة/ أدب، وإنما استكشاف تقاطعاتهما المشتركة وتشاركاتها وليس مجرد طي أحدهما في الآخر بإنكار الحدود النوعية للخطاب الفلسفي[5].

وقبل أن نعرض لهاته التقاطعات المشار إليها هنا، علينا أن نقف عند شكل آخر للتقاطع، وهو كما سنرى تقاطع تكاملي، يأتينا من الأدب ذاته، بهذا الصدد نقترح عليكم أن نتوقف قليلا عند هذا النص لكونديرا الذي يتميز أساسا بأنه محاولة انتقادية لموقفي هوسرل وهايدغر من الحداثة، وبالتالي من مسألة تجاوز الفلسفة وعلاقتها بالأدب. فبعد أن يعرض كونديرا في محاضرة كانت قد ألقيت في الولايات المتحدة سنة 83 ونشرت في فرنسا في النوفيل أو بسرفاتور تحت عنوان «وماذا لو هجرتنا الرواية؟»، بعد أن يعرض لموقف هوسرل وهايدغر من الحداثة، وبعد أن يثبت «أن الإنسان الذي ارتقى سابقا مع ديكارت مرتبة سيد الطبيعة ومتملكها، قد صار مجرد شيء صغير في نظر قوى التقنية والسياسة والتاريخ، تلك القوى التي تتجاوزه وتمتلكه، وبالتالي فلم يكن لكيانه العياني، ل«عالم حياته» كما يقول هوسرل، في نظر هاته القوى أية قيمة. لذا فإنه انكسف و نُسي»، بعد أن يثبت كونديرا إذن ما قاله الفيلسوفان الألمانيان يعقب قائلا : «الواقع أن مؤسس الأزمنة الحديثة في نظري ليس ديكارت فحسب، بل كذلك سرفانتس، وربما كان هذا هو مالم يأخذه الفينومينولوجيان بعين الاعتبار في حكمها على الأزمنة

---

5) Ibid p 347.

الحديثة، أريد أن أقول بذلك : إذا كان صحيحا أن الفلسفة والعلوم قد نسيا كينونة الإنسان فإنه يظهر بوضوح أن فناً أوروبيا كبيراً قد تكون مع سرفانتس، وما هذا الفن إلا سبر أغوار هذا الكائن المنسي». يرى كونديرا أن كافة التيمات الوجودية الكبرى التي يحللها هايدغر في كتابه «الوجود والزمان» معتبراً أن الفلسفة الأوروبية السابقة كلها قد أهملتها إنما تم الكشف عنها وبيانها وإضاءتها بواسطة أربعة قرون من الرواية. لقد اكتشفت الرواية واحدة بعد أخرى، بطريقتها الخاصة، وبمنطقها الخاص، مختلف جوانب الوجود. تساءلت مع معاصري سرفانتس عما هي المغامرة، وبدأت مع صموئيل ريتشاردسون في فحص «ما يدور في الداخل» وفي الكشف عن الحياة السرية للمشاعر، واكتشفت مع بلزاك تجذّر الإنسان في التاريخ، وسبرت مع فلوبير أرضا كانت حتى ذلك الحين مجهولة، هي أرض الحياة اليومية، وعكفت مع تولستوي على تدخل اللاعقلاني في القرارات وفي السلوك البشري، إنها تستقصي الزمن : اللحظة الماضية التي لا يمكن القبض عليها مع مارسيل بروست، واللحظة الحاضرة التي لا يمكن القبض عليها مع جيمس جويس، وتستوجب مع توماس مان دور الأساطير التي تهدي خطابا إلخ ... تصاحب الرواية الإنسان على الدوام وبإخلاص منذ بداية الأزمنة الحديثة.

لقد سيطر «هوى المعرفة» آنئذ على الإنسان كيما يدرس الحياة العيانية للإنسان ويحيمه ضد «نسيان الوجود»[6].

كل ما يقوله كونديرا هنا متوقف بطبيعة الحال على فهم معين ل «نسيان الوجود». النسيان عنده كما يبدو يحيل إلى إهمال وعوز وفراغ تجيء الرواية بالضبط لتملأه. ولا داعي إلى التأكيد أن كونديرا، الذي يعتبر أن الأدب يملأ فراغ الفلسفة، لا يهتم بالمعنى القوي الذي يعطيه هايدغر، بعد نيتشه، لمفهوم النسيان، والظاهر أنه يأخذه هنا في معنى سلبي فقير

6) م. كونديرا **فن الرواية**. ترجمة بدر الدين عرودكي، المجلس الأعلى للثقافة، 2001 ص 8.

كالمعنى الذي نقصده عندما نقول إن الأستاذ قد نسي معطفه، لنتذكر قولة هايدغر «ينبغي ألا نفكر في أمر نسيان الوجود على نحو سلبي كما لو كان النسيان أمراً معيبا. إنما النسيان، على العكس من ذلك، مصير الوجود ذاته».

ليس النسيان واقعة سيكولوجية، وليس الإنسان هو الذي ينسى. الوجود ينسى الإنسان، إنه الوجود الذي يصون سره، ثم إن النسيان، مثل الاستذكار، لا يوضع داخل زمانية الميتافيزيقا التي تفصل أنماط الزمان بعضها عن بعض. إن الاستذكار لا يعني استرجاع أمر مضى ولم يعد، وإنما هو تذكر لأمر ما فتئ يحضر. إنه حضرة واستحضار.

لابد أن نشير هنا إلى أن هذا يصدق أيضاً على مفهوم المحو الذي تحدثنا عنه منذ قليل عند دريدا، فالمحو ليس إلغاء، المحو يخلف أثراً، وهو ككل أثر يشير إلى حضور وغياب. والأهم أنه لا يحيل فقط إلى عوز وإهمال وفراغ Un manque.

وعلى رغم ذلك، فلا نستطيع أن نقول إن كونديرا يهمل هذا الجانب إهمالا تاما إذ أنه سرعان ما يعود في آخر محاضرته ليؤكد أن الأدب ذاته قد غدا اليوم، وفي عصر التقنية والإعلام، مفعولا لشيء آخر يتجاوزه، وأنه هو نفسه وليد عصر الميتافيزيقا يقول: «ولكن، إذا كان سبب وجود الرواية يقوم على حمايتنا ضد «نسيان الوجود» أولا يغدو وجود الرواية اليوم أشد ضرورة من أي وقت مضى؟ نعم، فيما يبدو لي ... لكن الرواية للأسف هي أيضا ضحية قرض دود التقليص الذي لايقلص معنى الحياة فحسب، وإنما معنى الأعمال الأدبية أيضا، إذ تتواجد الرواية (شأنها شأن كل الثقافة) أكثر فأكثر بين يدي وسائل الإعلام»[7]. وهكذا فإن الأدب، الذي يملأ فراغ الفلسفة أصبح هو ذاته ضحية اكتمال الميتافيزيقا. إن الرواية لم تعد تسمع صوتها إلا بصعوبة في لغط الأجوبة

7) نفس المرجع، ص16.

البسيطة والسريعة التي تسبق السؤال وتستبعده». هذه الأجوبة السريعة المبسطة تصدر أساسا عن وسائل الإعلام التي «تعمل في خدمة توحيد تاريخ الكرة الأرضية. فهي تضخم وتوجه عملية التقليص. إنها توزع في العالم كله نفس التبسيطات والصيغ الجاهزة التي يمكن أن يقبلها أكبر عدد، أن يقبلها مجموع البشرية. ولا يهم أن تعلن مختلف المصالح السياسية عن ذاتها في مختلف وسائلها. فوراء هذا الاختلاف السطحي تسود روح مشتركة. يكفي تصفح الأسبوعيات السياسية الأمريكية والأوروبية، سواء منها أسبوعيات اليسار أو أسبوعيات اليمين، من التايم إلى اشبيجل، فهي تمتلك جميعا ذات الرؤية عن الحياة، رؤية تنعكس من خلال ما تنتظم المواد المنشورة فيها بموجبه. في ذات الأبواب، في ذات الصيغ الصحفية، ذات المفردات ذات الأسلوب، ذات الأذواق الفنية، وفي نفس مراتيبية ما تجده هاما أو ما تجده عديم الأهمية. هذه الروح المشتركة هي روح عصرنا»[8].

«إن روح عصرنا مضادة لروح الرواية وإذا كانت الرواية ما تزال تريد أن تتقدم بوصفها رواية، فإنها لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا ضد تقدم العالم»[9].

هاته الضدية التي يشير إليها كونديرا كما يقول هي ضد «تقدم العالم» قاصدا بذلك التقدم، وبنوع من السخرية، التبسيط والتسوية وغياب الاختلاف التي تطبع، كما يقول «روح عصرنا»، هاته الضدية التي يتحدث عنها كونديرا هنا هي ما كان بارط أشار إليه بلفظ أقوى ودعاها محاربة في درسه الافتتاحي، يقول «لست أعني بالأدب جملة أعمال ولا قطاعا من التبادل والتعليم، وإنما الخدش الذي تخلفه آثار ممارسة هي ممارسة الكتابة، وأقصد أساسا النص، وأعني نسيج الدلائل والعلامات التي تشكل العمل الأدبي، ما دام النص هو ما تثمره اللغة، و مادامت اللغة

8) نفس المرجع، والصفحة.
9) نفس المرجع، ص17.

ينبغي أن تحارب داخل اللغة : سيان عندي أن أقول أدبا أو كتابة أو نصا»[10].

نحن إذن أمام Une anti-littérature ، أمام أدب مضاد، لكننا أيضا أمام فلسفة مضادة. إننا أمام ثنائي جديد كل الجدة لم يكن له أن يطرح إلا في الظرفية التي تتميز بها «روح عصرنا». بحيث يغدو الحد بين ما للميتافيزيقيا وما ليس لها مارا عبر كل النصوص، وتتشابك استراتيجية الفلسفة باستراتيجية الأدب، أو على الأصح استراتيجية اللاأدب باستراتيجية اللافلسفة، ونغدو أمام استراتيجية شاملة للتفكيك تتجنب الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية لتقيم «داخل» الأفق المغلق لتلك الثنائيات عاملة على خلخلته، ولتقوم «ضد تقدم العالم».

10) رولان بارط، **درس ضمن درس السيميولوجيا** دار توبقال للنشر، الدار البيضاء. ط 2 1986، ص14.

11 . «الاستقصا» (*) وتوحيد «المغرب الأقصى»

«وقصار انا مع (العدو) الدفع عن أنفسنا إذا اتفقت كلمتنا ولم تشغلنا غوغاء الأعراب من خلفنا وهيهات»

الناصري

يكاد يجمع معظم الذين اهتموا بمؤلف أبي العباس أحمد بن خالد الناصري 1250-1312 هـ (1835-1897م) على أن هذا الكتاب لا يعدو أن يكون في معظمه، جمعا لنصوص «لم يكن اذ ذاك من اليسير الوصول إليها»[1]. لذا فهم يلمحون إلى كثرة مصادره وتعددها مثل روض **القرطاس** لابن أبي زرع و**نزهة الحادي** للافراني وكتاب **العبر** لابن خلدون، بل أن منهم من يذهب إلى أن ما يقوله الناصري في بعض الأحيان، بصدد فترة بعينها أو سلطان بنفسه، لايعدو أن يكون نقلا لمصدر واحد، كما يفعل عبد الله العروي عندما يؤكد بأن ما يقوله صاحب الاستقصا عن حياة السلطان عبد الرحمان مستقى كله من كتاب الابتسام[2]، وكما يذهب ليفي بروفنصال الذي يقول بأنه «عند ابتدائه في أخبار ما بعد منتصف القرن

---

*) أحمد الناصري، **الاستقصا** لأخبار دول المغرب الأقصى. 9 أجزاء. دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954.

1) ليفي بروفنصال: **مؤرخو الشرفا**، ص261، ترجمة عبد القادر الخلادي، دار المغرب، الرباط 1977.

2) العروي عبد الله: «مؤرخو القرن التاسع عشر»، العلم الأسبوعي، 20 دجنبر 76.

الثامن عشر الميلادي جعل من الجيش (لأكنسوس)مصدره الوحيد»[3]، بل إن هذا المستشرق يذهب أبعد من ذلك فيؤكد بأنه يسوغ لنا أن نقول إن **الاستقصا** سيفقد الكثير من قيمته الوثائقية يوم يتسنى العثور على **الترجمان في** صورته الأولى»[4].

قد لا تخلو هذه الأحكام من بعض القسوة، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبارالأحداث التي عاينها الناصري وعاشها عن قرب فأرخ لها. ولكن، بالرغم من ذلك، فيبدو أن «الاستقصا» لا يعدو أن يكون تأليفا تاريخيا بالمعنى الحرفي للكلمة، وأن مزيته تتجلى في أنه «يقدم على رواية متصلة أشتاتا من مادة التاريخ السياسي كانت مبعثرة في كتب التاريخ الاخباري أو كتب التراجم والطبقات التي صنفت في الفترات السابقة لزمانه»[5]. لن يكون من المفيد، والحالة هذه، الوقوف عند هذا الكتاب كمصنف في التاريخ لفحص طبيعة الكتابة التاريخية فيه، ومعرفة حدودها المنهجية وقيمتها العلمية. ولن يكون من اللازم إبراز السِّمات التي يشترك فيها الناصري مع المعاصرين له، والتي طبعت التأليف الاستوغرافي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ذلك التأليف الذي عرف ازدهارا كبيراً، كالذي سبق أن عرفه أيام السعديين وفي مثل ظروف الضغط الأجنبي[6]. ويكفي أن نؤكد أن الناصري، مثله مثل أكنسوس والزياني، ينتمي إلى طبقة كتاب المخزن، وإن المخزن «اتخذه مستشارا سريا فكان يكاتبه ويأخذ رأيه في الأمور المهمة والقضايا السياسية».

إن ما يسترعي نظرنا في «الاستقصا» هو بالضبط كونه اخباراً عن **دول المغرب الأقصى** وأنه محاولة يريد منها صاحبها إثبات «جميع المقومات المتعلقة بتاريخ المغرب العام» وهي محاولة لم تفرض نفسها من

3) ليفي بروفنصال: المرجع السابق.
4) المرجع نفسه.
5) المرجع نفسه، ص 256.
6) انظر بصدد هذه النقطة مقال الاستاذ العروي المشار إليه آنفا.

قبل إذ «أن كلا من المؤرخين الذين تقدموه لم يهتموا إلا بجزء من أجزاء المغرب»[7] أو أنهم نظروا إلى تاريخ المغرب كجزء أعم وأشمل.

يهمنا كتاب الناصري إذن من حيث هو تجسيد، على مستوى الإيديولوجيا، **لوحدة** المغرب الأقصى. ولا يسمح المجال هنا للوقوف عندما آلت إليه تلك الوحدة عمليا. ويكفي أن نُشير إلى كثرة التمردات التي أصبحت البلاد تعرفها آنئذ، والتي تعدّت البوادي لتصل إلى الحواضر، وأن نتذكر ما وقع في الرباط وآزمور ومراكش سنة 1844 أيام السلطان سيدي محمد، أو ما حدث في فاس سنة 1873 أيام الحسن الأول إذ لم يعد بإمكان السلطة المركزية أن تجمع حولها مختلف الجهات إلا عن طريق القوة والضغط المتواصل. وما كانت حركات السلطان تحاول القيام به بالضبط هو ردّ الاعتبار لتلك السلطة المركزية، أو على الأقل نقل المركز بكل ثقله إلى النواحي. فكأنما كان يراد منها إثبات الحضور الدائم والكلّي للمركز لجمع الشتات وضمان وحدة البلاد. ذلك ما تؤكده الكيفية التي يؤرخ بها الناصري ذاته لإحدى حركات السلطات إذ يقول: «وفي جمادى الأولى من السنة (1194) أخذ السلطان، أعزه الله، في الاستعداد بالحضرة الفاسية للحركة استعدادا لم يتقدم له مثله حتى إنه كتب إلى أخيه وخليفته بمراكش المولى عثمان بن محمد أن يوجه إليه من العدة الرومية وهي مكاحل مركبة فيها نوافلها ما قدرها ألف وستمائة وعشرون مكحلة تخرج انجاشها بالحبة الرومية، وأن يوجه إليه أربعمائة ألف وعشرة آلاف من الحبة المذكورة، وعشرة قناطير من البارود، ومائة قناطر من ملحه ومدفعه، وكتب أعزه الله إلى أمناء الطائر بأن يبعثو إليه بثلاثمائة وستين سرجا، وستمائه كسوة من العلف للعسكر، وخمسة عشر ألفا من البلغة ومثلها من النعالة، وبعث أعزه الله عمه المولى الأمين بن عبد الرحمان إلى الرباط الفتح لجمع عساكر الثغور وحشد قبائل دكالة وتامسنا والغرب وبني

7) ليفي بروفنصال. المرجع السابق، ص 256.

8) الناصري: الاستقصا IX ص ص 121-126.

حسن وغيرهم، ووجه أخاه المولى الحسن الصغير لحشد قبائل الدير والجيش المتفرق بها» وإذا سألنا لماذا كل هذا؟ لماذا هذه التعبئة العامة؟ يجيب الناصري : «ثم كان خروج السلطان من فاس إلى مكناسة آخر الشهر المذكور، ولما سمعت قبائل البربر بخروجه ارتابت وحذرت وظنت كل قبيلة أنها المقصودة ففرت مجاطا وبنو مطير إلى رؤوس الجبال، وفرت عرب عامر من بني حسن إلى زمور الشلح، وكان الناس يظنون أن السلطان يغزو في هذه السنة برابرة الجبال فخرج الأمر بخلاف ذلك»[8].

وهنا يتوقف الناصري في تاريخه لحركة السلطان دون أن نعرف «كيف خرج الأمر» فكأنما المقصود بالحركة هي ذاتها لا محاربة قبيلة بعينها. إنها حرب رمزية ومحاربة لوهم الضعف وانفلات النواحي والقبائل من جاذبية المركز.

هذا التشتت السياسي الذي كانت تعرفه البلاد كان يصاحبه تعدد عقائدي. ذلك أن مختلف التمردات التي عرفها المغرب غالبا ما كانت تحتمي «بمساندة الطوائف الدينية»[9]. ولا يهمنا هنا إذا لم يكن انتشار الطرقية والتصوف بهذا الشكل بالأمر الجديد في تاريخ المغرب، بل أن ما يعنينا هو الحدة التي يعرض بها (الناصري)، سواء في هذا الكتاب أو في مخطوط **تعظيم المنة بنصره السنة** لهذه الظاهرة. فنحن نلفي في الجزء الأول من الاستقصا مدى شعور الناصري بخطر الطرقية وتخوفه منها. يقول مثلا «فإنا لله وإنا إليه راجعون على ضيعة الدين وغفلة أهله عنه، ويا لله ويا للمسلمين من هؤلاء الهمج الرعاع، الذين سلبوا المروءة والحياء والغيرة والعقل والدين والانسانية جملة»[10]، كما نقرأ في المخطوط، الذي ألف أساسا للرد على البدع التي انتشرت في المغرب خلال القرن الماضي، وخصوصا بدع بعض المتصوفة «وهم اليوم موجودون وقد ازداد

9) انظر بهذا الصدد كتاب «**الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية**» عبد الله العروي بالفرنسية، ص 131، ماسبيرو، 1977.

10) الاستقصا ص 144.

أمرهم ظهوراً وتفاقما ... بل صاروا اليوم يفوهون بذلك بمحضر الخاص والعام»[11].

ازاء هذا التصدع للوحدة السياسية والعقائدية للبلاد يحاول الناصري أن يقوم بدوره بـ «حركة» إيديولوجية، وأن يوحد الوطن ويعين له مركزا وقطبا إيديولوجيا مرجعيا، وليس المقصود هنا مطلقا توحيد الطوائف الدينية ولكن جمع البلاد حول السلطان. فالناصري لا يرى فرقا بين مصالح المخزن ومصالح الوطن وصلاح الأمة فلا يتعلق الأمر بالدفاع عن أرض ولا بإحياء دين، «ولا نجد أنفسنا أمام دفاع عن الأمة الإسلامية، ذلك أن هذه القيمة المجردة ... قد استمرت ووظفت من طرف التاريخ الخاص لبلد فصل سياسيا عن باقي العالم الإسلامي منذ القرن السادس عشر. إن ما كان ينبغي انقاذه هو نموذج حضاري خلفه ماضي المغرب»[12]. هذا ما يفسر لنا بداية الكتاب الذي يرمي بهذه الرقعة من الأرض داخل التاريخ العام للإسلام فيحاول أن يبحث عن جذور لها في الماضي الإسلامي ويبدأ لا بمغرب ما قبل الفتح الإسلامي، ولا بذلك الفتح ذاته بل ببداية الزمان الإسلامي، «وبالتبرك يذكر رسول الله ص وذكر خلفائه الأربعة رضي الله عنهم»[13]. وهذا أيضا ما يجعل الناصري يرى في مختلف الفرق الدينية التي عرفها تاريخ المغرب مجرد عارض طارئ مهد لسيادة المذهب الاشعري : «فبعد أن طهرهم الله تعالى والجماعة مقلدين للجمهور من السلف رضي الله عنهم في الإيمان بالمتشابه وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر وهو الله أحسن المذاهب وأسلمها»[14]. فمنذ عهد ابن تومرت «أقبل علماء المغرب على تعاطي مذهب الأشعري وتقريره وتحريره درسا وتأليفا إلى الآن»[15].

11) الناصري : تعظيم المنة بنصرة السنة ص 150 و 530.
12) العروي **الأصول**... ص 423-424 .
13) الاستقصا ص 58.
14) المرجع نفسه، ص 140.
15) المرجع نفسه

يحاول صاحب الاستقصا اذن ترسيخ ذلك النموذج الحضاري الموحد والموحد الذي خلفه ماضي المغرب وهو يرى أن ذلك النموذج يتجسد في السلطة التي كان يخدمها، فانقاذه هو انقاذ لها وتوحيد لمختلف الفرق حولها. ولما لم تعد الوحدة فعلية فرض جمع الشتات والتوحيد على مستوى الاديولوجية. لذا سينصب الناصري من نفسه المدافع الإيديولوجي عن المخزن وضد من ضد أعدائه الايديولوجيين، أي ضد فقهاء الحقبة.

المعروف أن العلماء ظلوا لمدة طويلة يشكلون جزءا من المخزن، وأن جامعة القرويين لم تخرج عن نفوذ السلطان ولكن «خلال القرن التاسع عشر، وبعد الضغوط الأوروبية المستمرة سيتجلى فرق واضح : وسيصبح علماء، أولئك الذين يحومون حول القرويين، والذين لم يقلدوا وظائف مخزنية فظلوا يجسدون امتداد التراث الإسلامي ... ففي عهد محمد الثاني بل وفي عهد سليمان، كانت المشكلات التي تعترض الدولة معروفة وكان السلاطين علماء وكانت مجالسهم لا تختلف عن منتديات جامعة القرويين، ولكن تحت حكم محمد الرابع أي أيام الناصري طرحت مشاكل مستجدة استدعت أفكارا جديدة ورجالا جددا، لذا تقرر أخذ زمام المبادرة وبالضبط من المكان الإيديولوجي الذي لم تمسه بعد التأثيرات الخارجية أي من القرويين»[16]. وبالطبع فإن هذه الثقافة التقليدية التي كانت جامعة القرويين ترعاها، حتى ذلك الوقت لم تكن لتجاري المستجدات من الأحداث وكانت إجابتها الوحيدة الممكنة هي الرفض وهذا بالضبط هو ما كان صاحب **الاستقصا** يعيبه عليها. يقول موردا القرافي في كتاب «الأحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام» : «إن اجراء هذه الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الاجماع وجهالة في الدين بل كل ماهو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير

16) العروي (عبد الله) : **الأصول** ص ص 228-229.

العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة»[17] .

لا غرابة أن يتنكر الناصري للمؤسسة التي نهل من معينها، وأن يتوجه كاتب مخزني باشد «النقد» للقرويين خصوصا وإنها أصبحت تؤثر أشد التأثير على كثير من الفئات الشعبية وذلك عن طريق ما تبثه من طرق تصوفية [18] . لذا، سيتسع البون بينها وبين المخزن «وسيؤدي الموقف المبدئي بالعلماء إلى معارضة كل تجديد وإلى الانتقاد الضمني ثم الصريح لمواقف السلطان الذي كان يزداد قربا من الأجنبي شيئا فشيئا»[19] . وهكذا سيزداد الإسلام المعياري بعدا عن الواقع، وسينفصل الفقه عن السياسة ويتميز كتاب المخزن عن الفقهاء، و«الاستقصا» مثال على رد كاتب على الفقهاء. لهذا، سيعتبر صاحبه الفقهاء كذلك مصدر الفرقة والتعدد وسيرى أنهم مجاورون لأهل الطرق «فهم الذين كانوا ينكرون قبل اليوم عليهم ويحذرون منهم قد صاروا اليوم اتباعا لهم يعتقدون ويتبركون بهم. وأقبح من هذا كله وأدهى وأمرّ، أن بعض من ينتمي إلى الفقه بزعمه قد يستحسن شيئاً من هذه البدع المضلة وينصرها ويتطلب لها مأخذا ومستندا من الشرع بزعمه وبحسب فهمه فيقع على أم رأسه فيضل»[20] .

لم تزد التدخلات الاستعمارية هذه الهوة التي أصبحت تفصل المخزن عن الفقهاء إلا اتساعا. لذا، فإن الخلاف بين مؤلف **الاستقصا** والفقهاء سيبدو أكثر وضوحا حين ستطرح مسألة تفتح المغرب على أوروبا والمتاجرة مع الأجانب. فعندما اتفقت مختلف الدول العظمى سنة 1885 على أن تقدم للسلطان الحسن الأول مذكرة جماعية تطلب منه فيها فتح مفاوضات لضمان حرية تصدير الحبوب والماشية واستفتى السلطان رعيته بهذا الصدد، رد العلماء على لسان جعفر الكتاني بالرفض، مذكرين

17) الناصري **الاستقصا** IX ص 815.

18) العروي : **الأصول** ص 229.

19) المرجع نفسه، ص262.

20) مخطوط تعاليم المنة بنصرة السنة ص : 151.

السلطان بأن العلماء وحدهم أهل للمشورة وأن اللجوء إلى مستشارين أجانب لا يجوز، وأن الجهاد يظل أمرا واجبا [21]، غير أن الناصري بالطبع لا يورد رد العلماء بعد ذكر كتاب السلطان إلى الرعية، ويكتفي بأن يعلق في النهاية: «ولما قرئ هذا الكتاب على خاصة الناس وعامتهم أجابوا كلهم بأن الرأي ما رآه السلطان وفقه الله إلا ما كان من بعض العامة الأغمار الذين لم يجربوا الأمور ولا اهتدوا إلى النظر في العواقب فإنهم قالوا: ما نعطيهم إلا السيف لكن لم يتفلت إليهم»[22] ثم يعقب مباشرة بجوابه هو (على حد تعبيره إذ يبدو أنه استشير في المسألة). وهذا الجواب المعلوم لا يخلو في نظرنا من أهمية، لا لكونه يوضح خلاف الناصري مع علماء القرويين فحسب، بل لأنه يجسد الالتباس الذي يطبع موقف صاحب الاستقصا من انفتاح المغرب على أوروبا وتعامله مع الأجانب، ذلك أنه لا يبدو من العسير علينا أن نستخرج تخوف الناصري الصريح من ضرر الأجانب ورفضه لانفتاح المغرب على أوروبا ويدل على ذلك إغفاله لتاريخ الوقائع التي كانت تجسد بالفعل انفتاح المغرب كنشاطات بعض البعثات الدبلوماسية أو إرسال السلطات للبعثات الطلابية والعسكرية، كما تؤكده كثير من العبارات والمواقف التي يعلن عنها الناصري بصدد (ظهور العدو على المسلمين) و(اختلاطه بهم) و(الممازجة بهم)[23]. ولقد كان مثال الجزائر آنئذ عبرة في نظره يقول «وإلا فأي إحسان فعله الفرنسيس مع أهل الجزائر وتلمسان، ألسنا نرى دينهم قد ذهب، وأن الفساد قد عم فيهم وغلب، وأن ذراريهم قد نشأوا على الزندقة والكفر إلا قليلا وعما

---

21) انظر بهذا الصدد عبد الله العروي. الأصول ص ص 223-324.

22) الاستقصا IX ص 174.

23) انظر الاستقصا IX «وكانت أيام السلطان سيدي محمد في أولها شديدة بسبب ظهور العدو على المسلمين وماعقبه من التغلاء والموت»(ص 124). «لأنهم بلغوا اليوم مد القوة إلى الحد الذي لم يكن لأحد في ظن ولا حساب»(ص186) «فقد زادت السكك والأسعار (...) والعلة ما ذكرنا، ويكثر بكثرة الاختلاط والممازجة مع الفرنج ويقلّ بقلتها»(ص 307) «وأعلم أن أمر هؤلاء الفرنج في هذه السنين قد علا علوا منكرا وظهر ظهوراً لا كفء له، وأسرعت أحواله في التقدم والزيادة إسراءا مضاعفا (...) حتى كاد يستحيل إلى ناد»(ص 207).

قريب يلحقه التالي بالمقدم»[24] إلا أن هذا التخوف الصريح سرعان ما سيتحول إلى مهادنة وسينحو الناصري منحى المخزن في التفتح التدريجي على أوروبا، لذا سيعارض موقف العلماء في جوابه المذكور، وسيأخذ بعين الاعتبار متغيرات العوائد ليساند موقف الحسن الأول، ويوجد التبريرات التي تدعو إلى مهادنة الأجانب والتعامل معهم، «ولعمري إن في اختلاطهم بنا وممازجتهم لنا لمضرة وأي مضرة وما يعقلها إلا العالمون، ولكنها تستصغر بالنسبة إلى مضرة المحاربة»[25] «وأيضا فهؤلاء الأجناس إنما دعونا في ظاهر الأمر إلى السلم لا إلى الحرب» بل إنه يجتهد ليثبت أن الجهاد الشرعي قد أصبح متعذرا وأنه صار في حكم الفتنة[26].

لا تنبغي المسارعة للحرب مع العدو ولا يرجع ذلك أساسا لاختلاف موازين القوى. فليس مصدر قوة أوروبا في نظر صاحب الاستقصا مستواها الثقافي ولا مؤسساتها الليبرالية (IX ص 113) ولا تقدمها التقني (ص 162) وإنما أساسا قوة السلطة المركزية التي تحكم بلدانها ووجود ضابط وقانون يجمع الناس حوله. وهذا القطر المغربي لا يمكنه إلا أن يدافع عن نفسه ولابد له في ذلك «من نفاذ البصيرة في الدين والألفة فيما بين المسلمين» و«الغيرة على الوطن». وهذا لن يتأتى إلا بوقف التمردات والاجتماع حول السلطان». «فلو فرضنا أن أهل المغرب اليوم مماثلون للعدو في القوة والاستعداد لما كان ينبغي لهم ذلك (أي مجاهدة العدو) لأنه ليست العدة وحدها كافية في الحرب ولا كثرة الرجال والمقاتلة وحدها بالذي ينبغي فيها شيئاً، بل لابد مع ذلك من اجتماع الكلمة وكون الناس فيها على قلب رجل واحد ولابد مع ذلك من **ضابط يجمعهم وقانون يسوسهم حتى** تكون الجماعة كالبدن الواحد يقوم جميعا ويقعد جميعا (...) فإن لم يكن ضابط وقانون فلابد من نفاذ البصيرة في الدين

24) المرجع نفسه، ص 91.

25) **الاستقصا** IX ص 178.

26) المرجع نفسه، ص 191 انظر أيضا مخطوط تعظيم المنة ص ص 87-88.

وقوة اليقين والألفة فيما بين المسلمين والغيرة على الوطن (...) وقصارانا مع (العدو) الدفع عن أنفسنا إذا اتفقت كلمتنا ولم تشغلنا غوغاء الأعراب من خلفنا وهيهات»[27].

هذا الالتباس الذي يطبع موقف الناصري من الغزو الأجنبي ويجعله يتردد بين الهجوم والدفع، بين الانفتاح والانغلاق، ألسنا نلقاه أيضا حتى في موقفه من المخزن، خصوصا فيما يتعلق ببعض القضايا الأساسية كقضية الأمير عبد القادر (انظر خصوصا ما يقوله الناصري في الجزء التاسع ص 51)[28] ألا يظل الناصري بالرغم من كل ما قلناه كاتبا مخزنيا يسكنه فقيه ! وربما يكون ذلك هو الذي حال دون نشر الكتاب بالمغرب لأول مرة، و«ما جلب لمؤلفه اللوم»[29] من المخزن نفسه.

27) المرجع نفسه، ص ص 179-190.

28) يعلق الناصري على موقف المخزن من الأمير عبد القادر مبرئا إياه «وكان هذا الكلام منه صوابا إلا أنه لم ينجح في القوم لانفساد البواطن ولا حول ولا قوة إلا بالله».

29) ليفي بروفنصال ص 257.

12 . الفكر المغربي ومسألة التحديث
محاولة نمذجة

لنتوقف في البداية عند هذا العنوان كي نتبين الدواعي التي تجعلنا نتحدث فيه عن التحديث بدل الحداثة. وتوضيحا لذلك ربما وجب أن نميز بدئا بين مفهومين عن الحداثة، أو لنقل بين موقفين: موقف كرونولوجي ينظر إلى الحداثة كحقبة تاريخية، ثم موقف لا أقول بنيويا، وإنما أفضل أن أنعته بالاستراتيجي، وهو الذي يعتبر أن موقف الحداثة قد وجد نفسه، ولابد أن يجدها، في مواجهة مواقف مضادة.

لا يتعلق الأمر إذاً بالمقابلة بين البنية والتاريخ بقدر ما يتعلق بالتقابل بين الهدنة والتوتر. ذلك أن المفهوم الأول عن الحداثة يتميز أكثر ما يتميز بهمه التاريخي، وببرودته الوضعية وسمته التقريرية التي تنظر إلى الحداثة كمجموعة من المميزات التي تطبع حقبة تاريخية معينة، حيث يتم إيجاد مكان لها داخل يومية تتقدمها حقبة «ما قبل» وتتبعها حقبة «مابعد». وربما لا ينبغي أن ننعت هذا المفهوم حتى بالموقف، إذ أنه لا يعدو أن يكون تقطيعا للزمن وتحقيبا للتاريخ.

أما المفهوم الآخر فهو يعتبر الحداثة عصرا وليس مجرد حقبة. مايميز العصر هو أنه ليس مجرد فترة تمتد بين تاريخين، وإنما كونه علاقة متفجرة للماضي بالمستقبل كما سبق أن قلنا. الحداثة هي اللحظة التي يصبح فيها

الانفصال من صميم الوجود بحيث لا يعود الكائن مترابط العناصر سواء أكان ذلك على مستوى المعرفة واللغة أو النظم و المؤسسات، فتظهر الانشطارات داخل ما اعتبر مواقع الانسجام، ويتبين «أن كل صلب لابد أن يتبخر».

ليس اختيارنا إذا لصيغة المصدر إلحاحا على المظهر الحركي الديناميكي للحداثة فحسب، وإنما على الخصوص، إبرازاً للطابع الجدلي الانفصالي المتوتر للتحديث، وارتباطه الدائم بما ليس هو، أي بما أصبح يسمى عندنا تأصيلا.

لا مفر إذا، ونحن نطرق قضية الفكر المغربي ومسألة التحديث، من أن نجد أنفسنا نتحدث عن مسألة التأصيل في الآن ذاته.

هذا الربط بين التحديث والتأصيل لا ينبغي أن يفهم هنا على أنه مجرد «توفيق» ذي شكل جديد، ومع ذلك فلو حاولنا أن نحدده بصيغة إيجابية لتعذر الأمر بعض الشيء : ذلك أنه يتخذ صورا متنوعة حسب المفكرين، وهذه الصور تتراوح بين مجرد العودة الباردة إلى التراث، إلى محاولة إقامة علاقة متفجرة للماضي بالمستقبل تتخذ هي نفسها صيغا متعددة. صحيح أن تلك الصيغ تكاد لا تتمايز. قد نلفيها جميعها عند المفكر نفسه حسب الفترات والمناسبات. لذلك فلن نقف هنا عند أشخاص ومفكرين ولا عند مذاهب ومدارس، ولا بالأولى عند تيارات، وإنما سنكتفي بصياغة نماذج كبرى تتسم ببعض الثوابت نستطيع أن نجملها هنا في ثلاثة :

النموذج الأول يعتبر أن كل تحديث للفكر العربي مشروط بالتأصيل، كما يعتبر العكس صحيحا والتأصيل في نظره هو «عملية التبيئة الثقافية» ومحاولة إرساء المرجعية داخل ثقافتنا، للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة، وذلك بربطها بما قد يكون لها من أشباه ونظائر في تراثنا، وإعادة بناء هاته بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا.

ذلك أن ماهو مطلوب منا إزاء ما ننقله، حسب هذا النموذج، سواء أتعلق الأمر بالأفكار والنظريات، أم بالنظم والمؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا.

لا يتعلق الأمر بإثبات سبق للفكر العربي في جميع الميادين، ولا بمحاولة إيجاد المفهومات عينها هنا وهناك وإنما بالقيام بمجهود فكري غير يسير متعدد الواجهات يحاول تجديد ثقافتنا من داخلها. وهذا «التجديد من الداخل» يتبع استراتيجية ذات أبعاد ثلاثة : نقد التراث، ونقد الحداثة نفسها والكشف عن نسبية شعاراتها، ثم التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا ووعينا.

ذلك أن طريق الحداثة عندنا يجب أن تنطلق حسب هذا النموذج من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. فلا يعني التحديث هنا القطيعة مع الماضي بقدر ما يعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة بهذا يضمن هذا النموذج النجاة من مخاطر الحداثة المتسرعة، التي «تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الغربية التي تتخذها أصولا لها».

إن ما يخشاه هذا الموقف إذاً هو القيام باستنساخ للنموذج الغربي. لذا فهو يتشبث بالعودة إلى الأصول، وهذه العودة تعني عنده متابعة الكيفية التي «ترسخت بها طرق في العمل والإنتاج، وأساليب في الإقناع، ومقاييس للقبول والرفض». ولكي تغدو هاته العودة إلى الأصول تأصيلا ينبغي أن نحاول إرساء المرجعية، داخل التراث للمفاهيم التي تشكل قوام الحداثة.

يقوم تأصيل المفهوم هنا على نقله إلى ثقافتنا «وإعطائه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلا في الثقافة الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم». لتوضيح الأمر لابأس أن نستقي مثالا من أكثر المفكرين المغاربة قربا من هذا النموذج يقول : «إذا كانت الحداثة على سبيل

المثال تستعمل مفهوم حقوق الإنسان، فإن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهريا عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ومن هنا يبرز الطابع العالمي الشمولي الكلي المطلق لحقوق الإنسان داخل الخصوصية الثقافية نفسها». ذلك أن الأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان هي أبعاد إنسانية تشترك في التعالي بها، فوق الواقع الثقافي الحضاري القائم، جميع الثقافات. ومعنى العالمية هنا أن تلك الحقوق «تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن ثوابت ثقافية، وإنما ترجع إلى اختلاف أسباب النزول، أي اختلاف الظرف التاريخي».

المسلمة الإساسية هنا هو أن لكل من التراث والمعاصرة طابعا عالميا، والطابع العالمي لتراثنا العربي الإسلامي، والطابع العالمي للفكر المعاصر يجعلان طرح الأصالة في مقابل المعاصرة بمثابة وضع الفكر الإنساني في مقابل نفسه.

في مقابل هذه الرؤية يرى **النموذج الثاني** أننا لو انطلقنا من إنجازاتنا الثقافية لاستحال أن نصل بمحض الاستنباط إلى المفاهيم التي تقوم عليها الحداثة الفكرية.

منذ البداية يعلن هذا النموذج انفصاله عن التراث ويحكم عليه انطلاقا من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وهو يرى أن بين مفاهيمنا ومفاهيمه يوجد فارق فاصل. وهو بكل بساطة التاريخ. وحينما يتم فحص الإنجازات الفكرية في التراث داخل هذا النموذج، فليس بهدف التنقيب عما من شانه أن يغذي تفكيرنا الحالي. إذ أن رباطنا بالتراث قد انقطع نهائيا، وفي جميع الميادين. وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم إنما هو سراب. وسبب

التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي. فيبقى الذهن العربي حتما مفصولا عن واقعه، متخلفا عنه بسبب اعتبار الوفاء للأصل حقيقة واقعية، مع أنه أصبح حسا رومانسيا منذ أزمان متباعدة. وكل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لايستطيع أن يقول غير هذا.

الحكم على التراث هنا ينطبق عليه في كليته ليثبت أن ذهنية عامة تسوده تخالف كل المخالفة الذهنية الحديثة. وهذه الذهنية التي تسوده يخضع لها الفيلسوف والفقيه والمتصوف. ومن أهم مميزاتها أنها لا تكتفي بتحديد العقل بالمعقول، بل تجعل الثاني سابقا على الأول. وهذا المعقول يتلون، وهو يعرف باسم خاص في كل مذهب : يسمى الخبر كما يسمى الحكمة أو التقليد أو سر الإمام أو الكشف. وهو في كل الأحوال العلم. إلا أن هناك اتجاها عاما يقضي بأن هذا العلم حاصل، بأن هذا العلم قد تم وحصل، وبأن العقل تحصيل. وهو كذلك شامل ثابت لا يتبعض ولا يتفاضل ولا يتغير، إنه أصل.

تتميز هذه الذهنية إذاً بالاستيفاء والحصر، وبالتالي برد الأصول المتعددة إلى أصل واحد يتجلى في مسائل متساوية القيمة، محدودة العدد. وأن الابيستيمولوجيا الكامنة وراء هذه الذهنية، والتي تجعل من العقل الفردي مجرد وعاء، تؤدي بالضرورة إلى حد العقل الفردي ليكون موافقا لمعقوله، ولا تجعل منه أبدا منبع المعقولات. لا تجعل من العقل غزوا واكتشافا وارتماء في المستقبل. لا تجعل من التفكير قطيعة واقتحاما للاختلاف في كل ما يبدو تطابقا.

إذا كان الأمر على هذا النحو، فلماذا العودة إلى الأصول؟ وما جدوى التأصيل والحالة هذه؟

ذلك أن هاته الذهنية التقليدية مازالت معاصرة لنا. إنها ذهنية القدماء، لكنها أيضا ذهنية بعض المحدثين بيننا. إلا أن الفارق بين هؤلاء

وأولئك كبير. فالمادة التي اعتمدها القدماء كانت كل ما كان متاحا للبشرية وقتئذ. هذه قضية موضوعية غير متعلقة بشخصية مفكر بعينه لا مجال فيها للبحث عن الاستعدادات الذاتية. إلا أن ما حدث هو أن ما كان أفقا عند الأقدمين انقلب سدا عند بعض المحدثين.

وما علاقة كل هذا بالتحديث؟ ذلك أنه ما كان باستطاعتنا أن نقف على مقومات الذهنية التقليدية التي ما زال يجترها بعض المحدثين منا ما لم ننظر إليهم من منظور مكتسبات الحداثة. تجاوز موقفهم لا يمكن أن يتم إلا بالانفتاح على الحداثة والتحصن بالعقلية التاريخية، والتسلح بمكتسبات العقل الحديث : أي الإيمان بصيرورة الحقيقة وإيجابية الحدث التاريخي وتسلسل الأحداث ثم مسؤولية الأفراد عنها، لكن، الإيمان أولا وقبل كل شيء بأن المعقول لا يتقدم العقل، وأن المعرفة ليست حاصلة ولا ثابتة، وأن العقل الفردي ليس وعاء يتلقى وإنما فعالية وغزو واكتساح، الإيمان بأن العقل مولد للفروق وليس ايديولوجيا مهووسة بخلق التطابق.

ليس التأصيل وفق هذا النموذج الثاني إذاً تَبْيئَةً للمفاهيم وإنما ردا للأمور إلى أصولها، ولكن هذه المرة بشكل مبدئي كلي. إلا أنه ما كان ممكنا من غير تحديث، أي وقوف عند منطق الفكر الحديث الذي تنفصل عن الفكر القديم.

مقابل هاته النظرة الكلية إلى التراث يحاول **النموذج الثالث** أن يستعيد الرؤية التجزيئية للنموذج الأول وهو يتساءل : هل تحصل في تراثنا رصيد يمكن أن يؤسس حديثنا اليوم بلغة الحداثة واستعمالنا لمفاهيمها؟ فالحداثة تتكلم عن العقل والديمقراطية والعلم والفعالية والنسبية والاختلاف والحق والتعدد والكونية والمثقف والجماهير والرأي العام واللاوعي والالتزام... فهل في تراثنا ما من شأنه أن يكون أساسا وأصولا لاستعمالنا نحن لهذه المفهومات؟

الرجوع إلى التراث هنا محاولة تأصيل تفحص ما إذا كان التراث مساعدا على تكوين عقلية حديثة أو عائقا ضدها، وما إذا كان فيه ما يبرر دعوانا الآن إلى اعتناق هاته المفهومات؟ والغريب أن هذا النموذج لا يعتريه يأس، فكل محاولة من محاولات التأصيل لا تنتهي عنده إلا نهاية سلبية، وذلك بعد طريق غير قصير. إذ أنه يعلن في النهاية، وكل مرة، أنه لم يجد في التراث ما افترضه فيه، فيشعرك أن عملية التنقيب كانت يائسة منذ انطلاقتها.

وعلى رغم ذلك فإن لهذا الموقف ما يبرره خصوصا إذا وضعناه ضمن سياق ثقافي تكثر فيه الأطراف التي توظف التراث من أجل دعاوى مختلفة. حينئذ يبدو هذا النموذج تقويما لوضع، ورد فعل ضد أولئك الذين يرون في تراثنا سبقا مطلقا لكل ما جاد به التاريخ وما سيجود به.

في هذا النموذج كما في السابق عليه يتم الانشغال بالتراث لتقويم اعوجاج وإعادة تأويل، بحيث لا يقصد التراث لذاته، وبحيث يكون المخاطب هم المحدثين بيننا الذين يوظفون التراث ويؤولونه كما يحلو لهم. هنا يغدو التراث قضية من قضايانا المعاصرة، ويصبح الانشغال به هما معاصرا لا تنقيبا في الماضي. وهنا يغدو التأصيل إرجاع الأمور إلى أصولها، ورد فعل ضد كل المواقف التي تقوم على الخلط بين العصور، أي ضد كل القراءات الإيديولوجية للحداثة وللتراث معا.

ومع ذلك فهذا النموذج يتميز عن الثاني في كونه لا يكتفي بالاعلان عن قطيعة مبدئية وتلقائية بين التقليد والحداثة، وإنما يعمل على اثباتها وتأكيدها بصدد كل مسألة، بل في مستوى كل مفهوم على حدة. فالتأصيل هنا، شأنه شأن التحديث، عملية لامتناهية.

هذه هي النماذج التي تبين لنا أن انشغال الفكر المغربي بمسألة التحديث ينحصر داخلها. وليس في نيتنا، بطبيعة الحال، أن نقترح نموذجا بديلا، لا لصعوبة الأمر فحسب، وإنما لأن الأمر لا يقتضي بكل بساطة

تصور نماذج مجردة، وإنما استخلاصها من ممارسة فكرية فعلية. إن النماذج لا تصاغ صوغا وإنما تستخلص استخلاصا. ومع ذلك، فلا يمكننا أن نكتفي بمجرد عرض صوري للنماذج الفكرية. ذلك أن كل نمذجة تظل باردة واصفة إن لم تبحث عن العلاقة المتفاضلة بين النماذج، أي إن لم تقحم عنصر الاختلاف بينها، وتبحث عن التفاوتات، وبالتالي عناصر الضعف والقوة في كل منها. وهذا لا يعني بالضرورة أننا مدعوون لتفضيل نموذج بعينه، بل أساسا الوقوف عندما يبدو لنا قابلا للنقد أو التحفظ في كل ما قلناه. وفي هذا الصدد يبدو لنا أننا ينبغي أن نتوقف عند نقط ثلاث وردت في كل نموذج :

النقطة الأولى تتعلق بمسألة الانفصال عن التراث. فهل تتم القطيعة بشكل كلي، أم أنها حركة لا متناهية تتم في مستوى كل قضية بل كل مفهوم؟ وهنا لابأس أن ننبه إلى مسألة أساسية وهي أن الطرح التجزيئي لا يعني إحياء لقضايا التراث. وقد سبق أن رأينا أن الأمر لا يتعلق بالحوار مع القدماء، وإنما مع المحدثين بيننا الذين يجرون ويجترون التقليد.

فلننتقل توآ إلى **النقطة الثانية**، وهي ما يمكن أن نطلق عليه الخاصية الملتبسة المزدوجة للتراث. ذلك أنه في الوقت ذاته ينبوع وحاجز. فالتراث الذي لا يمكن للمرء أن يتجاوزه إلا بمحاورته، ولا أن «يقتله» إلا بإحيائه، ولا أن يربط معه علاقة إلا عن طريق الفصل والقطع، هو الكفيل وحده بأن يمهد لما لم يفكر فيه، لكنه هو نفسه الذي يشكل حاجزا دون ذلك. ولا بأس هنا أن نسوق عبارة دالة لهايدغر يقول فيها : «إن التراث الذي يفرض سيادته، بعيدا عن أن يسمح بإدراك ما ينقله، غالبا ما يساهم، على العكس من ذلك، في تغليفه وحجبه، وهو يحط من محتواه، ويجعل منه مجرد بداهات، فيحول دون بلوغ «الأصول» التي نهلت منها المقولات والمفاهيم التقليدية في جزء منها على الأقل. بل إن التراث قد يرمي بهذه الأصول طي النسيان فيقضي على الحاجة إلى فهم ضرورة العودة إلى

المنابع. وهو يستأصل الإنسان من تجذره التاريخي إلى حد أن اهتمامه لا يعود منصبا إلا على تعدد الاتجاهات والآراء». هذا ما يمكن أن نطلق عليه «حمى التراث» عند بعض مفكرينا الذين يحولون الماضي إلى متاحف، بل إلى قبور.

النقطة الثالثة والأخيرة تتلخص في كون التحديث، شأنه شأن التأصيل، لا يتمثل في مفاهيم ومضامين بقدر ما يتمثل في عمليات الانفصال ذاتها. ولعل هذا بالضبط ما يقصده النموذج الثاني بمكتسبات العقل الحديث حينما يحددها أساسا كإيمان بصيرورة الحقيقة، وكمفهوم جديد عن العقل ليس كانفعال وتلق، وإنما كغزو واكتساح. هاهنا لا يغدو التحديث غايات مستهدفة، ونتائج مستنسخة وإنما دروباً مقطوعة. وربما كانت عمليات الانفصال التي تحدثنا عنها تتمثل أساسا في قطع تلك الدّروب وقوفاً ضد كل راهن.

المحتويات

إن الضدية ضد الراهن لا تغدو، إن تجاوزنا المفهوم الميتافيزيقي عن الزمان، ضدية موجهة ضد الحاضر (إذ أن الراهن ليس هو الحاضر)، وإنما هي ضدية موجهة نحو الماضي، أو على الأصح نحو الأشكال التي يستعاد بها الماضي قصد فتحها على آفاق جديدة، وعدم سجنها ضمن صورة متجمدة منغلقة، تجعل منها تقليدًا جامدًا ميتا، وهي ضدية موجهة نحو المستقبل لفتح آفاقه المتعددة وعدم سجنه ضمن مخططات وتصاميم رياضية، لكنها أساسًا ضدية موجهة نحو الحاضر، نحو الحضور ليس كنمط للزمان، وإنما كميتافيزيقا وتقنية.



الثمن 23 درهما